



UNIVERSIDAD PABLO DE OLAVIDE DE SEVILLA
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

LÍNEA DE INVESTIGACIÓN:
CAMBIO SOCIAL Y POLÍTICAS PÚBLICAS

**LAS MODIFICACIONES LEGISLATIVAS COMO ESTRUCTURA DE OPORTUNIDADES
PARA LA INCLUSIÓN POLÍTICA: EL CASO DEL PUEBLO EMBERÁ**

DOCTORANDO: FRANCISCO CASTAÑO HERRERA
DIRECTORA: MARÍA ÁNGELES HUETE

Sevilla, julio de 2020

**LAS MODIFICACIONES LEGISLATIVAS COMO ESTRUCTURA DE OPORTUNIDADES
PARA LA INCLUSIÓN POLÍTICA: EL CASO DEL PUEBLO EMBERÁ**

FRANCISCO CASTAÑO HERRERA

Tabla de contenido

	p.
Siglas	8
Introducción	9
1. La investigación	13
1.1. Justificación	13
1.2. Marco analítico	14
1.3. Estrategia metodológica	28
1.3.1. Pregunta de investigación	28
1.3.2. Objetivos	28
1.3.2.1. Objetivo general	28
1.3.2.2. Objetivos específicos	28
1.3.3. Metodología	29
1.3.3.1. Fuentes de investigación y técnicas utilizadas	29
1.3.3.2. Consideraciones deontológicas	31
2. Los pueblos indígenas en Colombia	32
2.1. Grupos étnicos	32
2.2. Localización geográfica	40
2.3. Censos	44
2.4. Dialectos	47
2.5. El estudio con énfasis en el pueblo Emberá	51
2.5.1. La configuración histórica y cultural del pueblo Emberá	54
2.6. Particularidades culturales del pueblo Emberá	60
2.6.1. Emberá Wera: la ablación o mutilación genital femenina	60
2.6.2. Identidad cultural en riesgo en el territorio indígena Emberá Katío	66
2.6.3. Kipará, la fuerza Emberá	75
2.6.4. Mujeres Emberá de Frontino, orgullosas de su cultura	81
2.6.5. Emberá, la cultura ligada a los minerales	86

3. Marco normativo indigenista: análisis de la evolución en términos de estructura de oportunidad legislativa e institucional	93
3.1. Ley 89 de 1890: rescate de los resguardos	94
3.2. Ley 21 de 1991: respeto y protección de los valores indígenas	97
3.3. Ley 70 de 1993: otros sujetos étnicos	100
3.4. Decreto 1088 de 1993: regulación de cabildos indígenas	101
3.5. Decreto 804 de 1995: procesos etnoeducativos	101
3.6. Decreto 1745 de 1995: organizaciones propias étnicas	103
3.7. Decreto 2164 de 1995: dotación y titulación de tierras colectivas a las comunidades indígenas para desarrollo y preservación del grupo étnico	104
3.8. Decreto 2249 de 1995: Comisión Pedagógica de Comunidades Negras	106
3.9. Ley 160 de 1994: resolución del problema de la distribución de la tierra	106
3.10. Ley 115 de 1994: ley general de educación	108
3.11. Decreto 1396 de 1996: Comisión de Derechos Humanos y programa especial para la atención a los Pueblos Indígenas	110
3.12. Decreto 1397 de 1996: Comisión Nacional de Territorios Indígenas y Mesa Permanente de Concertación con los Pueblos y Organizaciones Indígenas	110
3.13. Ley 387 de 1997: desplazados	111
3.14. Ley 434 de 1998: Consejo Nacional de Paz	111
3.15. Decreto 1122 de 1998: cátedra de estudios afrocolombianos	113
3.16. Decreto 1320 de 1998: consulta previa con las comunidades indígenas y negras	114
3.17. Decreto 982 de 1999: Comisión para el desarrollo integral de política indígena del departamento del Cauca	115
3.18. Ley 649 de 2001: circunscripción especial para la participación de los grupos étnicos, colombianos residentes en el exterior y minorías políticas, en la Cámara de Representantes	116
3.19. Ley 715 de 2001: destinación del Sistema General de Participaciones para los indígenas	117
3.20. Decreto 4181 de 2007: Comisión Intersectorial para el avance de la población Afrocolombiana, Palenquera y Raizal	118
3.21. Ley 1381 de 2010: ley de lenguas nativas	119
3.22. Conclusión	120

4. Principales luchas del pueblo Emberá	126
4.1. Lucha de la propiedad colectiva contra el despojo territorial y el exterminio físico y cultural: caso Emberá Chamí - resguardo Cañamomo-Lomaprieta	127
4.2. Emberá dice no a la minería	139
4.3. La represa hidroeléctrica Urrá I	147
4.4. Nuestro río, nuestra vida	153
4.5. La minga, más allá de la movilización	157
4.5.1. Minga 2001 y 2008	157
4.5.2. La minga de 2013: los Emberá y toda la ONIC en busca de la autonomía	166
4.5.3. La minga de 2017: por presupuesto, derechos humanos y autoridad ambiental	171
4.5.4. Minga 2019: la minga que puso en jaque al Gobierno de Iván Duque	173
4.6. La participación indígena en la política regional o las luchas para acceder al poder regional en Riosucio (Caldas)	179
4.7. Conclusión	201
5. La percepción de los actores sobre el proceso	211
5.1. Resultados de la percepción de los actores	214
6. Conclusión general	229
Referencias	285
Anexo	295

Lista de figuras

	p.
Figura 1. Distribución de la superficie rural de Colombia, 2009.	35
Figura 2. Distribución geográfica de grupos étnicos en Colombia, 2014.	37
Figura 3. Variación de la población indígena en Colombia, años 2005 y 2018.	39
Figura 4. Resguardos indígenas en Riosucio (Caldas).	40
Figura 5. Número y porcentaje de indígenas que hablan la lengua nativa de su pueblo.	47
Figura 6. Frutos de kipará.	76
Figura 7. Frutos de achiote.	76
Figura 8. Pinturas Emberá.	78
Figura 9. Mujer indígena de Frontino, orgullosa de su cultura.	82
Figura 10. Cuadro de fincas recuperadas por el cabildo.	135
Figura 11. Balsa Principal de Do-Wabura Dai Bia Ozhirada.	154
Figura 12. Gran Minga de Resistencia Social y Comunitaria.	162
Figura 13. Conmemoración a los líderes asesinados.	163
Figura 14. Bloqueo de una carretera en la minga de 2019.	175
Figura 15. Bloqueos al sur de Colombia, minga de 2019.	176
Figura 16. Marcha en la vía Panamericana, minga de 2019.	177
Figura 17. Inversiones que hará el Gobierno colombiano.	178
Figura 18. Organización local Emberá.	194
Figura 19. Gráfico de respuestas a preguntas categoría 5.	215
Figura 20. Gráfico de respuestas de la dimensión 1.	218
Figura 21. Gráfico de respuestas de la dimensión 2.	221
Figura 22. Gráfico de respuestas de la dimensión 3.	223
Figura 23. Gráfico de respuestas de la dimensión 4.	226

Lista de tablas

	p.
Tabla 1. Pueblos indígenas predominantes en Colombia.	38
Tabla 2. Población indígena de resguardos por departamento, años 2005 y 2018.	42
Tabla 3. Población autorreconocida como parte de cada grupo étnico.	45
Tabla 4. Diversidad lingüística de Colombia.	49
Tabla 5. Indicadores sobre dialecto del pueblo Emberá Chamí en Colombia, 2005.	51
Tabla 6. Cronología de la comunidad Emberá Katío del Alto San Jorge, sobre violaciones históricas a la vida, libertad e integridad contra su resguardo.	68
Tabla 7. Resguardos Emberá Katío del municipio de Frontino, Antioquia, 2016.	81
Tabla 8. Participación femenina en cabildos.	84
Tabla 9. Transformación de la legislación étnica.	123
Tabla 10. Resumen de las luchas sociales indígenas.	204
Tabla 11. Tabla general de respuestas.	212
Tabla 12. Promedio de respuestas por cargos.	212
Tabla 13. Promedio de respuestas por sexo.	212
Tabla 14. Líderes entrevistados.	213
Tabla 15. Respuestas a preguntas dimensión 5.	214
Tabla 16. Respuestas a la dimensión 1.	217
Tabla 17. Respuestas relacionadas con la dimensión 2.	220
Tabla 18. Respuestas a la dimensión 3.	222
Tabla 19. Respuestas relacionadas con la dimensión 4.	225

Siglas

ASOMETROC: Asociación de Médicos Tradicionales del Occidente de Caldas.

CECOIN: Centro de Cooperación Indígena.

CEDAW: Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer.

CINEP: Centro de Investigación y Educación Popular.

CRIC: Consejo Regional Indígena del Cauca.

CRIDEC: Consejo Regional Indígena de Caldas.

DANE: Departamento Administrativo Nacional de Estadística.

DNP: Departamento Nacional de Planeación.

FARC-EP: Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia - Ejército del Pueblo.

ICBF: Instituto Colombiano de Bienestar Familiar.

IGAC: Instituto Geográfico Agustín Codazzi.

IICA: Instituto Interamericano de Cooperación para la Agricultura.

INCORA: Instituto Colombiano de la Reforma Agraria.

INGEOMINAS: Instituto Colombiano de Geología y Minería.

ISA: Interconexión Eléctrica S.A.

OIT: Organización Internacional del Trabajo.

ONIC: Organización Nacional Indígena de Colombia.

SJR: Servicio Jesuita a Refugiados.

SNAIPD: Sistema Nacional de Atención Integral a la Población Desplazada.

UNFPA: Fondo de Poblaciones de las Naciones Unidas.

UNHCR/ACNUR: Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados.

UPME: Unidad de Planeación Minero Energética.

ZRC: Zonas de Reserva Campesina.

ZMI: Zonas de Reserva Minera Indígena.

Introducción

Históricamente los pueblos indígenas han sido sometidos y, al mismo tiempo, excluidos por las dinámicas de una sociedad considerada como mayoritaria. Este accionar los condujo a emprender una lucha permanente por su reconocimiento como actor social legítimo. Se originó entonces un fenómeno social, dentro del cual se utilizaron diferentes formas de acción para acceder a condiciones de vida dignas, como la confrontación directa, aunque también medios pacíficos e incluso constitucionales. En la presente investigación, en la comunidad académica y en las instituciones, se hace referencia a los indígenas como sujeto individual y colectivo de derechos.

Esta realidad social ha sido considerada de gran importancia por parte de algunos profesionales de las ciencias sociales, quienes han desplegado numerosas investigaciones sobre las transformaciones socioculturales surgidas desde los movimientos indigenistas. Los trabajos investigados han abordado aspectos tales como: su etnia, sus formas organizativas, su tejido social, entre otros. Sus conclusiones han evidenciado cómo, desde años atrás, las comunidades étnicas en general han sido consideradas minorías, tanto en la praxis como en el discurso. Esta consideración, a su vez, permite desvelar una relación de sometimiento por parte del Gobierno de la sociedad mayoritaria.

Sin embargo, con el curso de los años ha ido emergiendo en la comunidad indígena nacional, principalmente a partir de la Constitución de 1991, un interés creciente por conocer y por participar en la política, tanto en la regional como en la nacional. Aparecen en los cuerpos legislativos nacionales los primeros representantes indígenas, y en 2012 sucede un hecho bien interesante para la sociología: la toma del poder regional por parte de una comunidad indígena.

En esa lógica se inscribe la presente investigación, cuyo propósito consiste en verificar, a través de una investigación de tipo ex post facto, que lo afirmado por el sociólogo alemán Hans Joas (1992, 2004) fue lo que lentamente, y a punta de éxitos relativos y fracasos costosos en sus batallas para conquistar sus derechos, se fue

gestando al interior del pueblo Emberá Chamí en la región de Riosucio (Caldas, Colombia), y que se consolidó a partir de 2012.

Tradicionalmente, desde la llegada de los españoles a América, el pueblo Emberá utilizó la estrategia de la confrontación directa, como la única forma posible para defender su territorio de las permanentes amenazas de los colonos y de las empresas dedicadas a explotar los recursos naturales. Todas sus luchas con el fin de defender lo suyo y poder acceder a condiciones de vida dignas.

Sin embargo, y dadas las transformaciones que se han presentado en el marco normativo, especialmente desde inicios del siglo XXI, algunas cosas parecen haber comenzado a cambiar. Para el año 2012, utilizando la nueva estructura de oportunidades generada por la Constitución Política de 1991 y tal vez aprovechando la evolución permanente de la legislación indígena internacional, el pueblo Emberá de Riosucio se tomó el poder municipal por medio del voto popular y, una vez allí, se convirtió en el gestor de su propio desarrollo.

Ahora, son ellos quienes solucionan sus problemáticas de vivienda, saneamiento ambiental, salud, educación y economía, y para lograrlo utilizan los recursos que les brinda el Gobierno nacional por el sistema de transferencias desde el presupuesto nacional. Todo dentro del marco social de la democracia entendida como la máxima expresión de igualdad moral de todos los miembros de la sociedad con independencia de su credo, lengua, procedencia o ideario político.

La presente investigación se despliega a través de cinco capítulos, tal como se muestra a continuación:

En el capítulo 1 (“La investigación”) se recogen los detalles del método y la metodología utilizados para el desarrollo del presente trabajo. Se resaltan las dimensiones de análisis consideradas para comprender la realidad estudiada y el marco de conceptos más importantes para comprender el viraje. Se presentan las formas de lucha social a que se han visto abocados los grupos étnicos en general, y se enfoca el detalle sobre los pueblos indígenas de Colombia, particularmente el pueblo Emberá Chamí.

Allí, también se esbozan los planteamientos investigativos previos sobre la temática seleccionada, con la intención de resaltar que se trata de una arista del fenómeno social poco explorada, y justificada para realizar la presente investigación.

En el capítulo 2 (“Los pueblos indígenas en Colombia”) se contextualiza al lector acerca de los grupos étnicos en Colombia, su estadística demográfica y su distribución espacial contrastada con la sociedad mayoritaria. También, se muestra que el grupo étnico afrodescendiente es el más numeroso en el país, seguido por los pueblos indígenas.

Precisamente, por la exclusión social que históricamente han soportado los grupos étnicos, su estadística censal no había sido posible pues no se contaba con parámetros objetivos de medición demográfica que permitiesen conocer con precisión la estructura étnica de la población colombiana. Se hace un breve recuento de los resultados censales desde 1998 hasta 2005.

Adicionalmente, se hace una reseña histórica del pueblo Emberá, sus tradiciones, formas de vida, cosmovisión y cosmogonía desde su identidad cultural.

En el capítulo 3 (“Marco normativo indigenista”) se hace un abordaje histórico sobre el marco normativo en Colombia relacionado con los grupos étnicos, pero centrando la atención sobre la legislación indigenista, con la intención de delinear la forma en que paulatinamente fueron siendo considerados como sujetos de derecho y cómo, en paralelo, fueron participando políticamente.

En el capítulo 4 (“Principales luchas del pueblo Emberá”) se relatan algunas de las principales luchas a las que se han visto abocados los pueblos indígenas en Colombia. Se muestra con esto que, si bien se ha trabajado permanentemente desde el Gobierno nacional para construir un marco normativo que proteja a los pueblos originarios y garantice sus derechos, la mayoría de las veces en la práctica no sucede así. Por corrupción, o por desconocimiento del detalle de la ley, ha primado el interés de las empresas multinacionales y de las élites.

Las comunidades, reflexionando al interior de su grupo, han generado otras formas de resistencia: las mingas, las movilizaciones simbólicas y el uso de las herramientas constitucionales, para sentar su posición y tratar de contener la

intervención de sus territorios, tanto por grandes empresas como por grupos armados. Todas estas nuevas situaciones han generado, a su vez, una nueva estructura de oportunidades por parte de la comunidad internacional.

En el capítulo 5 (“La percepción de los actores sobre el proceso”) se hace un análisis del discurso de los actores, compilado por medio de técnicas de investigación cuantitativa, con los líderes de los resguardos indígenas legalmente constituidos en el municipio de Riosucio (Caldas). Se trata de entrevistas en profundidad, complementadas con algunas preguntas cerradas tipo intervalar, que permiten cuantificar y validar las percepciones construidas para cada dimensión del objeto de estudio.

Finalmente, la “Conclusión general” (capítulo 6), donde se intenta verificar la validez de la hipótesis formulada, con base en los análisis de las entrevistas y de las calificaciones registradas para las preguntas intervalares. El pueblo Emberá, utilizando sus experiencias y aprovechando las nuevas oportunidades legales generadas, fue paulatinamente transformando sus formas de movilización colectiva en gestión legal dentro de una nueva estructura de oportunidades políticas.

1. La investigación

1.1. Justificación

El hecho histórico de que el pueblo Emberá Chamí haya logrado acceder al poder regional desde el año 2012 en el municipio de Riosucio (Caldas, Colombia) adquiere gran importancia desde lo sociológico porque parece representar un cambio de rumbo, una estrategia nueva, una nueva forma de producir gradualmente el cambio social, si se compara con las tradicionales protestas y enfrentamientos contra el Estado, que desde hace ya muchos años han utilizado —casi sin modificación alguna— para reclamar y exigir con poco éxito su derecho a vivir dignamente.

La comprobación en la práctica con una investigación *ex post facto* de que lo sucedido obedece a una reflexión dada al interior del grupo, como resultado de haber evaluado la efectividad de su método tradicional y de haber buscado y encontrado alternativas más efectivas y menos incruentas, se considera de suma importancia como aporte a las discusiones teóricas que sobre los nuevos movimientos sociales se producen y, particularmente, sobre la teoría de la acción humana.

Acceder al poder regional, utilizando los procedimientos democráticos establecidos, no puede ser un acto de astucia o simple casualidad. Debe existir, detrás del hecho cumplido, un proceso largo de luchas y de reflexión permanente, que poco a poco debió ir produciendo alternativas de solución. Del lado de los indígenas para modificar su prolongado discurso guerrerista, y del lado del Estado para recomponer aquel entramado jurídico que cada vez se iba nutriendo, pero simplificando, con aportes de la legislación internacional y de algunos pocos funcionarios nacionales conscientes de las causas que producían las luchas indígenas.

Todos estos cambios, estas contingencias, han constituido desde una perspectiva particular (la comunidad Emberá Chamí) la génesis del fenómeno que se pretende investigar. Este acceso al poder regional parece tener también estrecha relación con el hecho de que los actos de violencia (marchas de protesta desbordadas, bloqueos de vías y enfrentamientos directos) para reclamar condiciones de vida dignas

y solución a temas particulares de vivienda, salud, educación, trabajo dentro de esta comunidad, cada vez son menos dentro de este grupo.

Estos nuevos “síntomas”, que afloran después de la toma del poder regional por medio de los canales democráticos debidamente constituidos, hacen interesante el estudio del fenómeno. Para abordar el tema se hace necesario entonces analizar dos aspectos: primero, la manera como los resultados obtenidos con la aplicación de sus métodos tradicionales de lucha fueron modificando sus formas de acción, y para ello será necesario encontrar que los resultados de cada confrontación estuvieron alejados de los objetivos propuestos.

Y segundo, encontrar y evaluar la relación —si existe— entre la toma del poder local por medio de los canales democráticos legamente establecidos y la construcción propia, “personalizada”, y por supuesto creativa, de una solución alternativa diferente al enfoque tradicional. Por supuesto que, si la relación existe, estaríamos ante una forma más civilizada y, sobre todo elaborada al interior de la comunidad, para conseguir los objetivos propuestos para toda la comunidad Emberá Chamí.

Por esta vía, y dadas las actuales condiciones legales y sociales generadas a partir de la puesta en marcha del constructo que se ha denominado el postconflicto, los indígenas podrían llegar a ser, sin necesidad de acudir a otras instancias de reclamación y protesta, los gestores directos de su transformación entendida como el mejoramiento de sus propias condiciones de vida dentro de cada región.

1.2. Marco analítico

Las transformaciones en las formas de acción colectiva e individuales nacen de las situaciones problema que ha debido sortear cada grupo humano en contextos diferentes. Para sortear estas contingencias ha sido necesario aplicar soluciones creativas para modular o cambiar radicalmente su forma de actuar, con la intención de intentar alcanzar de manera exitosa los objetivos propuestos.

Se piensa que esto fue lo que sucedió en el caso de las comunidades indígenas, y en particular del pueblo Emberá de Colombia. Ellos, en su devenir histórico social, fueron modificando sus formas de lucha, con base en las necesidades planteadas por cada contexto en particular.

Para comprender fenómenos sociales como este, desde las ciencias sociales se han planteado varias teorías. En el presente trabajo se consideró adecuado abordar el fenómeno desde la propuesta sociológica de la creatividad de la acción, sustentada por Hans Joas. La teoría se construye después del análisis y discusión de propuestas sociológicas acerca de la teoría de la acción, particularmente en teóricos como Max Weber, Talcott Parsons y la teoría de la estructuración de Anthony Giddens. Joas se nutre de ideas que vienen desde la filosofía pragmática y, al tiempo que exalta sus contribuciones acerca de la comprensión de la acción como fenómeno sociológico, también expresa sus puntos de divergencia.

Pues bien, para comprender en mejor medida la propuesta de Joas, es necesario abordar las propuestas antes mencionadas. Con relación a la sociología comprensiva de Weber, Joas rescata dos aspectos: la importancia de insertar una perspectiva histórica de comprensión de la realidad y la propuesta de un andamiaje de acción originado desde un esquema racional, donde además de la acción social se toma en cuenta una tipología ideal (incluye las acciones no racionales), delineada por la lógica racional utilitaria de medios-fines. Discrepa entonces Joas con Weber, al argumentar que aquella propuesta teórica contiene un elemento discordante enmarcado en el modelo racional: el concepto de 'carisma'.

Joas identifica dos puntos principales de desacuerdo con la propuesta teórica de Weber: primero, limita el concepto de carisma a la experiencia religiosa, dejándolo además subsumido en la conducta afectiva y, segundo, considera la acción social solo como una parte de la acción humana, es decir, que son acciones que solo son directa o indirectamente direccionadas por otros actores, sin implicar así un proceso grupal (Beytía, 2012, p. 377).

Por otro lado, al realizar un análisis crítico de la teoría de la acción social de Parsons —uno de los sociólogos clásico-contemporáneos que ha generado una enorme contribución a la comprensión de la realidad social por medio de sus postulados teóricos en su obra cumbre: *La estructura de la acción social*—, Joas reconoce entre sus aportes más acertados el comprender la normatividad presente en las diferentes acciones racionales y la distinción que existe entre los valores, los deseos y las normas.

Le reconoce también la reconciliación entre las propuestas racionalistas y normativistas que hasta entonces permanecían escindidas.

Frente a la teoría de Parsons, considera que:

(...) supone una especie de autoritarismo cultural: los valores definirían tanto las normas —conceptualizadas como especificaciones valóricas para circunstancias particulares de acción— como las orientaciones concretas de acción —deducidas en dicha teoría por la interiorización de los valores—.

(...) en la teoría normativista de Parsons, sería no haber elaborado elementos suficientes para comprender profundamente la cultura, especialmente la génesis de los valores y de los vínculos valorativos. (Beytía, 2012, pp. 365-366)

Propone aquí Joas que no son los valores o las normas los que están determinando la acción social misma, sino que estos valores son modificados de una manera creativa y de acuerdo con el contexto. La anterior condición hace que sean revisados constantemente atendiendo las orientaciones prácticas. Por otro lado, señala que los valores surgen enmarcados en las experiencias de autoformación y autotranscendencia que forman parte del accionar colectivo (Beytía, 2012), direccionando periódicamente su propuesta teórica, sin negar la existencia de los postulados previos.

Finalmente, al abordar analíticamente la teoría de la estructuración de Giddens desde la perspectiva de la teoría de la acción, Joas reconoce en su propuesta la relación entre acción e intención. Este reconocimiento conlleva a la superación de aquellos dualismos presentes en la filosofía de la conciencia. Considera que este axioma ha emanado de la fenomenología y el pragmatismo, al trazar una distinción entre conciencia discursiva y conciencia práctica, derivando como resultado la propuesta de la doble estructuración de la acción: la estructura transforma al sujeto, pero al mismo tiempo, y debido precisamente a su accionar, el sujeto también transforma la estructura.

La diferencia que existe entre intenciones y acciones, Giddens la explica en términos de las consecuencias no buscadas de las acciones y que se integran a éstas como parte de lo que posibilita al mismo tiempo que restringe la acción. Así surge lo que el sociólogo inglés llama *dualidad de la estructura*: “Por esta misma razón, los procesos de formación de la estructura se sitúan en el centro de su teoría, y su concepción promete dar una

salida al dilema planteado por las alternativas del voluntarismo y del determinismo” (Joas, 1998d: 205). (Farfán, 1999, p. 44)

Joas exalta la importancia de la categoría de la acción dentro del andamiaje teórico de Giddens, y particularmente que las acciones de los sujetos pueden derivar en consecuencias no buscadas. Este planteamiento lo considera de suma importancia empero desplegado de forma somera y, por tanto, limitada por Giddens.

Si bien es una de las teorías más aceptada por Joas, se distancia de Giddens porque considera que no desarrolla de forma explícita lo concerniente a la creatividad humana, dejándola así apenas insinuada.

Ahora bien, en cuanto a la filosofía pragmática, Joas se encuentra permeado especialmente del pensamiento de Mead, Peirce, James y Dewey, al participar de una investigación realizada en la Freie Universität Berlin sobre la intersubjetividad práctica en la obra de George Herbert Mead (Beytía, 2012, p. 362).

De la cual recoge dos máximas fundamentales:

1. La conciencia y el valor de la situación presentada en el marco de la relación sujeto-objeto, emanan de la acción humana.
2. El carácter situado de la acción: donde se propone que el destino del hombre decanta en la creatividad humana.

De la misma forma, se percibe claramente una concordancia bastante estrecha con la filosofía social de Cornelius Castoriadis. Produce, entonces, una nueva teoría de la acción con énfasis en la práctica creativa y contextual de sus actores.

La acción y la creatividad son entonces el tema de su libro *Die Kreativität des Handelns —La creatividad de la acción—* (Joas, 1992). En esta obra, Joas se trazó como meta la formulación de una teoría unitaria para la acción humana, pero superando lo que él consideraba las limitaciones que presentaban los enfoques racionalistas y normativistas. Adicionalmente, exploró las consecuencias posibles de su modelo de acción sobre las teorías del cambio social.

Para criticar las posturas racionalistas, Joas dice que ellas separan de forma artificial la acción de su contexto concreto y que, siguiendo una estructura netamente

teleológica, presuponen que la práctica humana es un proceso que se encuentra precedido por una idea. Y que este planteamiento resalta de manera ficticia la autonomía del ser humano. Concluye que estos planteamientos conducen a interpretar o entender que el cuerpo humano es un objeto dominado por representaciones de tipo mental.

Para Joas, las metas son posibilidades internas que se presentan dentro del marco de la acción. Considera la praxis como un proceso netamente intencional, pero que se encuentra permanentemente en revisión debido a la injerencia de nuevos impulsos, orientaciones y nuevas sensibilidades. Además, considera que dicho proceso se encuentra por definición atado a una corporalidad específica.

Joas no considera la creatividad del actor social como un ejercicio de libertad absoluta, ni mucho menos una especie de iluminación mágica. Por el contrario, la entiende como una selección o una escogencia de una o varias posibilidades de acción que se presentan frente a cada situación concreta que enfrenta el individuo.

Se deduce entonces que para Joas, cuando se habla de creatividad, no se hace referencia a una especie de creatividad innata, sino a una creatividad que está íntimamente relacionada con el proceso. La perspectiva anterior, le permite hablar de una teoría de cambio social que brinda la mayor importancia a la contingencia de los procesos sociohistóricos (Beytía, 2012, p. 364). Una teoría social que incluye dentro de su análisis todo lo que sucede históricamente en el entorno, y que afecta permanentemente la acción.

Posteriormente, Joas se ocupó de los problemas que, según él, presenta el enfoque normativista. Sin embargo, a pesar de las críticas, lo considera superior al enfoque racionalista en cuanto a que son ellos (los planteamientos normativistas) precisos y acertados cuando explican la forma como las acciones racionales son orientadas o afectadas por los valores.

Con la intención de fortalecer los planteamientos de este andamiaje teórico, Joas realiza un análisis crítico respecto de las propuestas de James Coleman y Michael Hechter. Plantea que no alcanzan a establecer diferencias precisas entre valores y normas. Y al centrarse en Hechter, dice que efectivamente sí establece claras

diferencias entre valores y preferencias en cuanto a su duración y universalidad, pero que no alcanza a comprender que ambos fenómenos pertenecen a niveles lógicos distintos.

Para su argumentación, Joas acudió al pensamiento de Harry Frankfurt, y a su distinción entre voliciones de primer y segundo orden (Beytía, 2012, p. 365). En efecto, considera que los valores no son una especie de criterio para evaluar. Considera que estos —los valores— se encuentran en otro nivel: sí son criterios para evaluación, pero de los estándares de evaluación, es decir que son preferencias sobre las propias preferencias, lo que los ubica dentro de la categoría de las voliciones de segundo orden.

Todo lo anterior contribuye a que Joas concluya que todo lo relacionado con el surgimiento de valores es precisamente un cuestionamiento, una reflexión acerca del origen de estos estándares de evaluación. Pero este tipo de reflexión es propio y exclusivo de los seres humanos, y se diferencia claramente de los deseos y las preferencias que se pueden compartir o pueden ser similares entre humanos y animales. Para Joas, el pasar por alto esta diferencia explica el fracaso de las teorías axiológicas de las que se alimentan la mayoría de los modelos de acción racional.

En su teoría sobre la praxis, Joas deja absolutamente claro que no son los valores, intereses u objetivos, los que determinan la acción humana. Ellos son traducidos de manera creativa en orientaciones prácticas, que siempre son parciales, efímeras y sometidas permanentemente a revisión, de acuerdo con los resultados obtenidos por medio de una acción determinada.

Para comprender de manera profunda la génesis de los valores y los vínculos valorativos, Joas se basó en los escritos religiosos de Durkheim, James y Dewey: para estos autores, los valores surgen de experiencias de autotranscendencia y autoformación. La autotranscendencia se refiere a vivencias de extravío, de pérdida del Yo en el éxtasis colectivo. La explican como una fuerza extraordinaria que el ser humano experimenta frente a situaciones especiales que le brindan una apertura hacia nuevas posibilidades de autoformación para su identidad. Debido a que estos valores producen en los otros atracción, reconocimiento y admiración, su origen no puede atarse a evaluaciones racionales o a la intensificación del autocontrol. Y cuando esta

autotrascendencia deriva en experiencias de autoformación, genera nuevos vínculos a valores, de forma pre-reflexiva, tal como una vivencia religiosa.

Dicha propuesta axiológica, bastante abstracta, fue complementada posteriormente con un análisis de la experiencia religiosa de autotrascendencia (Joas, 2004).

Joas logró articular su teoría de la creatividad en valores, con su principal área de investigación: la guerra. Plantea una concepción histórica con transformaciones progresivas: al mirar al pasado se deben considerar analíticamente todas las tragedias vividas, y solamente desde esas vivencias surgen situaciones sociales mejores. Cuando se mira hacia el futuro recomienda que, después de analizar las experiencias vividas durante el siglo XX, no se debe descansar en la búsqueda de la paz y la estabilidad social.

Uno de los aportes valiosos de Joas consiste en la concatenación que hizo entre la guerra y la normatividad (dos de sus más importantes temas de estudio). Afirma que la experiencia de la violencia y la experiencia constitutiva de los valores presentan numerosas homologías en su estructura. Considera que las experiencias violentas son sucesos extraordinarios, que no pueden ser interpretados dentro del marco de la vida cotidiana, pero al ser necesariamente interpretados por patrones habituales aumentan el anhelo por encontrar planteamientos más convincentes. Define la experiencia de la violencia como “la hermana perversa” de aquella experiencia donde existe el compromiso con los valores. La experiencia violenta transforma de manera traumática la autoimagen de los actores sociales, produciendo efectos posteriores pero automáticos, donde la sensación de libertad que se logra con el compromiso no aparece.

Tomando los planteamientos anteriores como insumo, se puede definir la experiencia como una especie de flujo permanente en el que se encuentran inmersos los actores sociales y desde donde se relacionan con el mundo exterior. Para relacionarse con el mundo exterior, los actores sociales se ven obligados a utilizar las únicas herramientas que poseen: sus hábitos. Los hábitos son las creencias instauradas que se utilizan para actuar en determinadas circunstancias, y para obtener

con su aplicación un resultado previsible. Cuando los resultados se alejan de lo esperado, los actores sociales tienden a generar nuevos hábitos, es decir a renovar. Este proceso de resignificación es consecuencia de una reflexión que nunca parte de cero. Por el contrario, tiene como fundamento las creencias y hábitos ya existentes.

Del análisis anterior se puede inferir que la experiencia, principalmente la del compromiso, permite reflexionar y generar nuevas expectativas estables sobre lo que es posible esperar al actuar de una u otra forma en determinadas circunstancias. Ya lo decía Peirce: “Considera los efectos que tú concibes en el objeto de tu concepción que pudieran tener importancia práctica. Entonces tu concepción de esos efectos es la TOTALIDAD de tu concepción del objeto” (Peirce, como se citó en Vallejos, 1999).

Esta serie de certezas que se van construyendo son efímeras porque se van redefiniendo en la medida en que aparecen “las sorpresas” en ese flujo de experiencias diarias. Este proceso continuo de mejoramiento va incrementando la capacidad para funcionar exitosamente en el mundo. Es así como, cuando una forma de actuar o un hábito resulta ineficaz para mantener estable el flujo de la experiencia, aparece la duda, que desencadena la búsqueda de nuevos significados de representaciones del mundo, y nuevos esquemas de acción que permiten recuperar la certeza.

Se puede observar así la importancia que para Joas posee el concepto de acción en el contexto de diferentes disciplinas tales como: la filosofía, la economía, la psicología y, por supuesto, la sociología. Piensa que se abordaba la acción desde una perspectiva utilitarista que no permitía una explicación sólida para la comprensión del orden social, derivando al surgimiento de una contradicción en la teoría de acción. Sus planteamientos dan cabida a la variable de la contingencia, lo cual permite el surgimiento y despliegue de la categoría de la creatividad humana que posibilita una adaptación a las transformaciones que se presentan en la estructura social y en el mismo actor social. Resultado de lo anterior son las modificaciones que se generan en las formas de acción tanto individuales como colectivas, y tanto en la vida cotidiana como en contextos de guerra.

La denominada “creatividad humana” es interpretada por Joas, más que como un don otorgado únicamente a personalidades geniales, como el verdadero destino del

ser humano para enfrentar las contingencias que súbitamente amenazan con socavar las costumbres y los hábitos más estables en la acción social. Para Joas, una situación inesperada, o simplemente no prevista, activa la creatividad de los seres humanos para buscar soluciones que brinden respuestas adecuadas a la contingencia y traigan un poco de sosiego. Desde este punto de vista planteado, no se puede entonces hablar de soluciones generales o universales, ni mucho menos impersonales. Se trata de respuestas singulares e inéditas, es decir, respuestas creativas.

Por lo antes expuesto, se consideró este enfoque teórico como apropiado para proceder con el análisis de la forma en que el pueblo Emberá Chamí ha logrado evolucionar su manera de actuar para alcanzar sus objetivos.

El pueblo Emberá como actor social ha reclamado y continúa reclamando sus derechos étnicos, inscritos en el marco ampliado de los derechos humanos, al poseer características étnicas propias y, por ello, diferentes de las de la sociedad dominante (Stavenhagen, 1992, p. 126). Stavenhagen propone hacer uso del concepto “indigenidad” para sugerir una continuidad histórica de la población considerada actualmente como indígena, y que se identifican como sus descendientes.

Las presiones y movilizaciones para la exigencia de derechos de las poblaciones étnicas a nivel latinoamericano, dieron paso a la transformación de las políticas especiales creadas para las poblaciones indígenas y a la adopción de nuevos esquemas constitucionales y legislativos que hicieron referencia por primera vez a los derechos de los pueblos indígenas.

Finalmente, y para tomar en cuenta las vivencias pasadas, es necesario analizar las transformaciones generadas en las diferentes formas de movilización colectiva de la etnia indígena, a la luz de la categoría de análisis “estructura de oportunidades políticas (EOP)”, abordada desde la perspectiva de Sidney Tarrow (1997) quien propone que la acción colectiva surge cuando se tiene acceso a los recursos necesarios para superar la pasividad habitual, encontrando la oportunidad de usarlos.

Tarrow se centra en el análisis de la movilización de los recursos externos al grupo, tales como: el actuar para encontrar aliados influyentes, para tener acceso a las

élites estatales y, por supuesto, para emprender una conexión con los escenarios mundiales.

Tarrow reconoce el rol que desempeña la presencia de las élites gubernamentales, en tanto pueden facilitar o dificultar el acceso de los colectivos a las instituciones políticas, dependiendo de la afinidad o de los intereses presentes. Piensa que contribuyen a la ampliación o minimización del espectro de oportunidades en torno a la acción política.

Justamente esto es lo que ha posibilitado la apertura de un marco internacional de políticas indigenistas para el ejercicio de los derechos de los pueblos originarios con base en las dinámicas propias de cada país. El tema funciona mejor en países considerados como democráticos y que se apoyan en los tratados internacionales y en las instituciones transnacionales que trabajan también en estrecha colaboración para la reivindicación de sus derechos.

Se considera que la construcción analítica de la teoría de la acción unida a la propuesta conceptual indigenista contribuirá a demostrar la forma como el pueblo Emberá Chamí, ubicado en el municipio de Riosucio (Caldas), transformó su marco de acción con base en una estructura evolutiva de oportunidades que le permitió acceder al poder regional, acudiendo a la creatividad humana en forma de reflexión interna del grupo.

El presente trabajo se generó a partir del análisis de dos tesis de grado, que a continuación se mencionan, su lectura generó la idea y las podemos considerar como antecedentes generales:

- *Los derechos de los pueblos indígenas en el Ecuador. Transformaciones sociales y políticas* (Mora, 2015).
- *Intervención Institucional en la comunidad Emberá Chamí: bajo la lupa crítica de la acción sin daño* (Pulido, 2015).

La primera tesis (Mora, 2015) se enfoca en los problemas que afectan a las comunidades indígenas en el Ecuador, y propone discusiones de tipo jurídico que a su vez fortalezcan las discusiones académicas a este respecto, con el propósito de hacer cada vez más “visible” al débil y generar investigaciones con destinatarios definidos.

Investigaciones que enfatizan la importancia de los valores de solidaridad y paz social y que han sido incluidos en la Constitución de 2008.

Mora plantea que el mejoramiento de las condiciones económicas y sociales de la población indígena casi que queda postergado y supeditado al pronunciamiento de las cortes internacionales. Son medidas que generalmente son lentas y complejas en su aplicación. Para ello, propone desarrollar nuevas formas de medidas cautelares que garanticen el cumplimiento de los fallos.

Analiza cómo la inclusión de los conceptos de plurinacionalidad y pluralismo cultural en la Constitución de 2008, así como la creación de un catálogo de derechos exclusivos para el pueblo indígena recogidos en el documento de Estado el Plan Nacional para el Buen Vivir, constituyen los pilares fundamentales para comenzar a construir la sociedad incluyente que no margine a los pueblos indígenas y que tenga en cuenta sus reclamos por mejores condiciones de vida.

La segunda tesis (Pulido, 2015) analiza el desplazamiento de 86 familias del grupo indígena Emberá Chamí hacia Bogotá en el año 2000 como resultado de las afectaciones producidas en su territorio por el conflicto armado. Estudia cómo en Colombia y debido al conflicto, las dinámicas políticas, sociales y culturales se cruzan dada la pluralidad étnica, y conforman un espacio muy singular, donde vivir se convierte en un verdadero reto. Los grupos étnicos alzan sus voces, luchan y se resisten exigiendo condiciones de existencia dignas dentro de un contexto donde aparecen el Gobierno, las organizaciones internacionales y las redes del delito.

Según Pulido, además de las dinámicas del conflicto, los indígenas se ven fragmentados por la explotación de los recursos naturales, por el narcotráfico, por el monocultivo y algunos otros fenómenos coloniales. Lo anterior visibiliza el rol del Estado para hacer respetar y garantizar los derechos humanos, mediante la prevención, investigación, sanción y reparación. Explica luego los instrumentos jurídicos que posee el Estado para lograr lo anterior y relaciona las instituciones del Estado que confluyen en el tema.

Posteriormente Pulido plantea que, a pesar de la intervención del Estado, se presentan una serie de problemas interinstitucionales que afectan dramáticamente a la

comunidad indígena, y los analiza a partir del enfoque de la 'Acción sin daño', para demostrar que durante el proceso de reparación existen rupturas, transformaciones culturales y limitaciones para la expresión de su identidad, a pesar de las buenas intenciones.

De la tesis de Pulido, se infiere que las problemáticas de vivienda, salud, educación y trabajo analizadas para este pueblo indígena en particular se hacen muy difíciles de resolver desde la administración central del Estado, dada la complejidad de las interrelaciones que se dan entre sus diferentes entidades que participan o que tienen relación directa o indirecta con el tema indígena. Y que, si se dan, se presentan afectaciones por el hecho de que las soluciones provienen de un ente externo a la comunidad. La implementación de medidas de reparación implica comprender que los sujetos y sus comunidades están provistos de profundas dimensiones históricas, políticas, sociales y culturales y de experiencias familiares que producen entramados complejos de existencia.

Pulido finaliza su tesis haciendo unas recomendaciones a las instituciones del Estado:

- Que se debe generar conciencia sobre las particularidades de los pueblos étnicos.
- Que las comunidades son víctimas de desigualdades sociales y de poder.
- Que se debe promover el diálogo para intercambiar saberes.
- Que el diálogo se debe dar desde la diferencia.
- Que existan espacios participativos.
- Que existan procesos de consulta previa y consentimiento libre pero informado.
- Que exista articulación entre las instituciones del Estado.
- Que se estudien y apliquen los mínimos éticos.

En definitiva, la anterior literatura se ha acumulado para un soporte conceptual y analítico, con los aportes de Joas, la creatividad asociada a la pragmática y los aportes de Tarrow desde la acción colectiva, además de las producciones de Mora y Pulido desde su análisis de los indígenas del Ecuador. En consecuencia con lo anterior, se

aborda en la siguiente sección el propósito de este trabajo: determinar la relación entre los cambios a la legislación y sus efectos en la lucha social y política de los indígenas en Colombia.

De esta manera, la presente investigación nace precisamente de la percepción del autor acerca de lo que está sucediendo en Colombia en el departamento de Caldas, en el municipio de Riosucio, y particularmente en la comunidad Emberá. Se piensa (es la hipótesis) que se está dando un fenómeno interesante para la sociología y para las comunidades indígenas en general. Fenómeno que al parecer valida en la práctica las recomendaciones que hace Pulido, en su tesis, al Estado ecuatoriano.

Se analiza entonces el marco legislativo actual, nacional e internacional y se verifica que constituya realmente una estructura de oportunidades para los pueblos indígenas. Posteriormente, se contrasta este marco con el relato de los actores: la manera como han actuado tradicionalmente para hacer valer sus derechos y cómo han percibido ese camino andado. Finalmente, se intenta verificar que la toma del poder regional por medio del voto popular obedeció a reflexiones sobre los temas contrastados, sucedidas al interior de la comunidad asentada en Riosucio (Caldas).

Para aportar a la teoría se pone en discusión el término ‘hibridación’ a este fenómeno de la acción social.

La hibridación social es un término que, aplicado al análisis de la acción social, nos ayuda a comprender mejor la acción emprendida por los indígenas colombianos y en especial los Emberá, que los lleva a utilizar la legislación del Estado-nación y emprender simultáneamente una lucha social incluida la participación política en elecciones populares.

La hibridación social es un aporte que toma elementos de la creatividad de Joas, y su percepción de esta en Dewey, Mead, Pierce y otros. Y por otro lado, de Tarrow, adhiere componentes de la acción colectiva.

El término hibridación tiene su origen en la palabra proveniente del latín *hybrida* (“mestizo”) que posee características de distintas naturalezas. Así, en el ser híbrido, hay naturaleza buena como lo pensaba Rousseau y hay naturaleza mala como lo pensaba Hobbes.

El ser indígena colombiano, en este ejercicio de conocimiento, está hibridando desde que paso del yo al mí (el yo socializado de Mead). Su proceso de hibridación social es cuando paso del yo al mí en su interacción con sus oponentes. Se reconoce en el mí cuando asume la legislación de sus oponentes en sí mismo, es decir hace de su propia legislación un híbrido. Y a su vez vive en un híbrido social al mantener dos nacionalidades, la nacionalidad propia en su territorio y la nacionalidad de su oponente, en un cruce de cualidades. De tal manera, la hibridación social se acciona en y como producto de la transacción permanente.

Para entender esta hibridación: por un lado, las oportunidades legislativas del Estado y sus elites dominantes terminan cooptando a su oponente y el resultado de las victorias de un lado y otro podrían solo verse en perspectiva del tiempo. La acción en el tiempo nos muestra la hibridación social.

Por otro lado, hay una vieja discusión entre los que defienden la omnipresencia del Estado-nación garantista y los defensores, por otro lado, de la visión de minimalismo de este y opuestos a su intervención. Sin duda, hay una acción que hibrida gracias a la interacción y se transacciona a través de la pragmática, allí donde no hay dogmatismo tradicional, y las verdades, observamos, continúan en tensión. Sin embargo, en un Estado antiinercial, que es la forma propia de la hibridación social.

La hibridación social causa movimiento, no es estática, y nos está conduciendo por la creatividad constante, con intervalos de momentos pasivos y activos.

El sujeto colectivo de derechos también inmerso en su discusión interna, en el gobierno del resguardo, discurre entre la visión de la nación indígena, colectiva, es decir imposición de la ley indígena, la conservación de sus prácticas ancestrales en la salud, la aplicación de la etnoeducación en esta preservación, etc., y la lucha por la defensa del territorio y el goce de los derechos individuales como ciudadano de la nación mayoritaria.

Hoy, en este discurrir de la interacción, se encuentra a los indígenas inmersos en su hibridación. Su naturaleza ahora tiene tanto de su oponente como de sí mismo, mucho más que antes, ahora cuando asume como suya la lucha política electoral propia de la naturaleza del Estado-nación liberal.

1.3. Estrategia metodológica

El presente apartado describe la estrategia metodológica utilizada en el desarrollo de la investigación, así como el respectivo método requerido para la obtención, tratamiento y análisis de datos empíricos. Se describen las técnicas empleadas durante el trabajo de campo, y la forma en que se gestó la relación investigador-informantes.

1.3.1. Pregunta de investigación.

¿Fue la toma del poder regional por medio del voto popular en el municipio de Riosucio (Caldas), el resultado de una reflexión interna dentro de la comunidad Emberá para modificar (utilizando la creatividad humana) su tradicional estrategia de confrontación directa empleada como única vía para reclamar sus derechos?

¿Qué papel desempeñó la evolución de la legislación indígena nacional e internacional para posibilitar que se hiciera realidad la acción anterior?

1.3.2. Objetivos.

1.3.2.1. Objetivo general.

Verificar que el pueblo Emberá Chamí, acudiendo a la creatividad humana en tanto forma de reflexión interna en el grupo, modificó o está modificando su marco de acción para acceder al poder regional en el municipio de Riosucio (Caldas), basados en la experiencia de confrontaciones vividas y en los cambios en la estructura legislativa nacional e internacional.

1.3.2.2. Objetivos específicos.

1. Identificar las características históricas de los grupos étnicos en Colombia y, particularmente, del pueblo Emberá.
2. Describir las transformaciones normativas que protegen y orientan los pueblos indígenas en Colombia.
3. Conocer los cambios que se han producido en el entorno institucional, para identificar las estructuras de oportunidades con las que se ha contado para este proceso.

4. Evidenciar, a través de casos puntuales, las dificultades para alcanzar sus propósitos por medio de la confrontación directa, y los escasos resultados obtenidos.
5. Determinar la importancia que, entre los años 2005 a 2012, se le fue brindando a la estructura del poder regional, como una forma de inferir la posible conformación de un plan estratégico para acceder al poder regional.

1.3.3. Metodología.

Se presenta la ruta que permitió la comprensión de los datos empíricos para el despliegue y enlace de los objetivos específicos propuestos. Se utilizó principalmente metodología cualitativa. Pero luego, para validar las percepciones del autor sin sesgos ideológicos, se realizaron preguntas cerradas de tipo intervalar que forman parte de la metodología cuantitativa y que tiene como característica fundamental:

(...) es una estrategia de investigación que conceptualmente delimita propiedades de sus sujetos de estudio con el fin de asignarles números a las magnitudes, grados o tipos en que estos las poseen y que utiliza procedimientos estadísticos para resumir, manipular y asociar dichos números. (Canales, 2006, p. 38)

La metodología cuantitativa se concibe como un enfoque secuencial y con cierto grado de probabilidad, basándose en el paradigma explicativo. Se considera muy objetiva al momento de interpretar y analizar los datos para confirmar o negar la hipótesis propuesta.

La presente investigación es de carácter ex post facto —después del hecho—, indicando con esto que no es posible modificar el fenómeno social objeto de análisis, sin tener por ello algún control referente a las variables independientes.

1.3.3.1. Fuentes de investigación y técnicas utilizadas.

Para el desarrollo de la presente propuesta se usaron dos tipos de fuentes: primaria y secundaria, que brindaron datos precisos para un análisis descriptivo y comparativo, contribuyendo con el ordenamiento de la información y su agrupación.

La fuente de información primaria permitió tener una interacción directa entre el investigador y el investigado, posibilitando un gran acercamiento a la perspectiva

subjetiva de los actores sociales en el contexto estudiado. Hace referencia a la “información que el investigador debe recoger en forma directa. Implica utilizar técnicas y procedimientos que suministren la información adecuada” (Méndez, 2001, p. 154).

En esta medida, para hacer uso de la fuente de información primaria, se manejaron técnicas —entendidas como medios empleados— para recolectar información, tales como: observación directa, entrevista a fondo y preguntas finales cerradas tipo intervalar. Las cuales fueron aplicadas con el fin de conocer los niveles de conocimiento y percepciones de los actores sociales, frente a las transformaciones en las formas de acción del pueblo Emberá para acceder al poder regional, permitiendo describir y comprender las experiencias reflexivas al interior e incluso al exterior de la comunidad indígena.

Se realizaron entrevistas a líderes locales de la comunidad y a responsables políticos de la región para conocer los siguientes aspectos:

1. El nivel de conocimiento sobre las luchas de su pueblo.
2. Su opinión en cuanto a resultados obtenidos.
3. Su opinión en cuanto al prestigio de sus líderes después de las confrontaciones.
4. Su opinión en cuanto a las muertes en combate de sus hermanos indígenas.
5. Su balance de lo logrado en las confrontaciones *versus* lo perdido.
6. Su opinión en cuanto a la exploración de los medios legales.

La fuente de información secundaria permitió constatar las transformaciones presentadas en el marco de acción de los actores sociales de forma individual y colectiva, para poder describir las características histórico-sociales del contexto.

La fuente secundaria “suministra información básica. Se encuentra en bibliotecas y está contenida en libros, periódicos y otros materiales documentales, como trabajos de grado, revistas especializadas, enciclopedias, diccionarios, anuarios, etc.” (Méndez, 2001, p. 153).

De tal manera, para el desarrollo del presente trabajo, se hizo uso de artículos de prensa, proyectos de ley, sentencias, investigaciones sociales y otras evidencias, que dan cuenta de las movilizaciones de las comunidades indígenas y especialmente

del pueblo Emberá Chamí en Colombia, con la finalidad de cubrir amplios periodos de tiempo, que posibilitan la comparación de datos para documentar:

1. Los enfrentamientos más sonados del pueblo Emberá con el Gobierno nacional para conquistar sus reivindicaciones, durante los últimos 20 años.
2. Objetivos perseguidos y los resultados obtenidos por medio de las diferentes movilizaciones indígenas.

1.3.3.2. Consideraciones deontológicas.

Fue indispensable dar a conocer y dejar claridad sobre la presente investigación a los actores sociales participantes de la encuesta, fundamento del presente trabajo. Se permitió siempre su libertad para decidir participar o no en las entrevistas y encuestas presentadas y explicadas individualmente.

De igual manera, por motivos de ética profesional y privacidad, se explicó a los participantes que la información suministrada por ellos sería para uso académico exclusivamente y sus nombres no se reproducirían en el desarrollo del trabajo, con la finalidad de generar un alto grado de confianza en los colaboradores.

Asimismo, se solicitó a los actores sociales compromiso con los datos suministrados, ya que su indispensable transparencia y veracidad permitiría, a su vez, obtener significativos conocimientos y ajustadas conclusiones.

Es de aclarar que el consentimiento informado fue realizado de manera verbal a solicitud de los informantes, quienes argumentaban no querer firmar documento alguno, en tanto les generaba desconfianza por las experiencias obtenidas a lo largo de sus vidas.

2. Los pueblos indígenas en Colombia

El presente capítulo tiene como finalidad realizar una contextualización con referencia a los cuatro grupos étnicos que actualmente son reconocidos y, por ende, legitimados por el Estado colombiano, y las herramientas constitucionales con que cuentan para su respectiva latencia como pueblos originarios.

Además, se bosquejan las limitaciones que históricamente se han evidenciado para el registro censal de la población étnica, conllevando a un breve análisis estadístico con la distribución geográfica, en contraste con la sociedad mayoritaria.

Finalmente, se expone la diversidad lingüística que posee Colombia y se presenta una sucinta reseña histórica del pueblo Emberá, en tanto es considerado como el sujeto de estudio de la presente investigación.

2.1. Grupos étnicos

Para el despliegue del presente apartado es indispensable abordar una aproximación a la conceptualización de *grupo étnico* que el Estado colombiano ha considerado, moldeada desde el año 1991 y especificada en mayor medida desde el año 1996 a través de la Sentencia T-349/96 (Corte Constitucional, 1996), donde se esbozan los grupos étnicos como aquellos grupos humanos que contemplan las siguientes condiciones:

Una condición objetiva, representada por los elementos materiales que son singulares al grupo, donde se inscriben las instituciones, los comportamientos y las creaciones colectivas del grupo humano, siendo catalogados como culturales, tales como: el lenguaje o dialecto, las creencias, las costumbres, la historia, un sistema de valores característico del grupo y, en general, un imaginario colectivo construido con base en los diferentes rasgos que son compartidos.

Y una condición subjetiva, que da cuenta de la conciencia étnica, la cual implica el reconocimiento como parte de un grupo, el interés consciente de ser parte de él y la diferenciación que tiene su grupo frente a otros grupos humanos en general.

Para el caso particular de Colombia, se encuentran reconocidos constitucionalmente cuatro grupos étnicos: Afrocolombianos o Comunidades negras (donde se reconoce también a los Palenqueros —de San Basilio de Palenque—), Raizales —del archipiélago de San Andrés—, ROM o Gitanos e Indígenas. Todos, actualmente, gozan de derechos como sujetos colectivos e individuales. Motivo por el cual —en algunos casos— el Estado les ha concedido un territorio de carácter colectivo con base en sus usos y costumbres, con promoción y protección de su desarrollo. Se les permite, además, expresar su autonomía para desplegar sus propias formas organizativas y de justicia.

Los grupos étnicos disponen de herramientas de planificación para expresar sus características particulares, su visión y concepción de desarrollo propio y su cosmovisión, encontrando entre dichas herramientas:

- Planes de Etnodesarrollo: instrumento que permite a los grupos étnicos preservar su identidad cultural y étnica, diseñado por ellos mismos y con perspectiva de futuro que contribuya con la orientación del accionar de quienes ejercen el gobierno en la comunidad.
- Planes de Vida o Plan del Buen Vivir: los cuales otorgan a los pueblos indígenas la libertad de construir y proponer sus prioridades, cimentadas en su concepto particular de desarrollo, motivo por el cual se encuentran establecidos en los artículos 31 y 32 de la Ley Orgánica del Plan de Desarrollo (Congreso de Colombia, 1994b).

Los Planes de Vida se encuentran fundamentados en la oralidad y latencia de las tradiciones culturales, presentándose como elementos de concertación, control y participación que expresan las dinámicas mismas que se presentan al interior de las comunidades indígenas.

Este instrumento, de carácter político, pretende fortalecer el desarrollo propio, la preservación y conservación del territorio colectivo, la ley de origen de cada pueblo, pero sobre todo sus formas organizativas que se han perpetuado en el transcurso histórico de su sociedad, fortaleciendo su administración, sus alianzas y su planeación.

Para el respectivo diseño, no se cuenta con un formato establecido a nivel nacional, que considere y respete la cosmovisión particular de cada pueblo. Sin embargo, en gran parte de los Planes de Vida se despliegan las dimensiones: educación étnica, cultura, medicina tradicional, agricultura ancestral y espiritualidad.

Asimismo, es importante reconocer dos propuestas de protección ante las situaciones de riesgo que vivencian grupos étnicos (Afrocolombianos e Indígenas), en especial a causa del desplazamiento forzado:

- 1) Para las comunidades Afrocolombianas, los Planes Específicos: ordenados a través del Auto 005/09 (Corte Constitucional, 2009b), con la finalidad de prevenir el desplazamiento a través de la identificación de riesgos concretos que permitan proponer y ejecutar acciones puntuales, de acuerdo con las necesidades y las condiciones de cada comunidad.

Para la construcción de los Planes Específicos se debe generar la participación de las autoridades en los diferentes niveles territoriales promoviendo, a su vez, la participación de las mismas comunidades Afrocolombianas por medio de la consulta previa y, sin dejar de lado, el apoyo que pueden brindar los organismos nacionales e internacionales y los expertos académicos.

- 2) Para el caso de los pueblos Indígenas, los Planes Especiales de Salvaguardia: propuestos en el marco legal del Decreto número 2941 de 2009 (Ministerio del Interior y de Justicia, 2009). El cometido esta herramienta consiste en ser garante de la pervivencia de los diferentes pueblos, por lo cual contribuye con el retorno, de las poblaciones indígenas que han sido desplazadas, a sus territorios colectivos originarios.

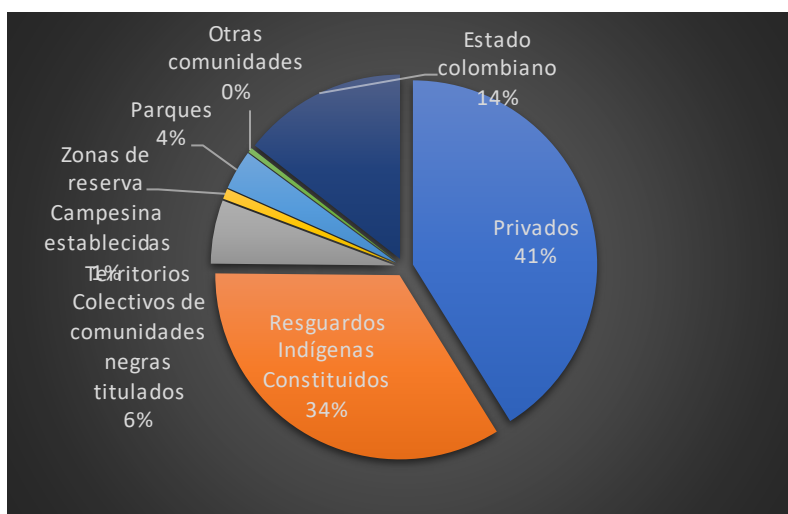
Los Planes Especiales de Salvaguardia son tomados por el Ministerio de Cultura como un acuerdo social, en tanto representan un compromiso formal de los participantes. Refiriéndolos, de tal manera, como una herramienta de gestión cultural en tanto su contenido expone acciones que contribuyen a que el mismo grupo étnico, y las instituciones en general, comprendan la magnitud de su patrimonio para fomentar y proteger las diversas manifestaciones inmateriales.

Justamente con las diferentes herramientas o instrumentos antes mencionados, se ha generado una manera, una orientación, para que las instituciones en los diferentes niveles territoriales puedan conocer los grupos étnicos y proponer acciones sin daño tanto a nivel individual como colectivo.

Por otro lado, es importante reconocer que en el contexto colombiano los grupos étnicos especialmente, al igual que el campesinado, se han visto afectados por las dinámicas de violencia presentadas en el devenir histórico-social del país, viviendo el desplazamiento forzado por las acciones de los diferentes grupos armados tanto al margen de la ley como de la gendarmería nacional. De tal manera, los grupos étnicos están en una condición de alta vulnerabilidad, al presentarse la pérdida de sus territorios, tradiciones, costumbres, su identidad y todo lo referente a su andamiaje cultural.

Es importante reconocer que a nivel nacional los grupos étnicos están ubicados —en mayor medida— en zonas rurales, motivo por el cual es relevante abordar la estadística respecto a la división territorial del área rural colombiana (Figura 1) que, si bien no presenta registros lo suficientemente actualizados, sí se puede rescatar lo siguiente:

Figura 1. Distribución de la superficie rural de Colombia, 2009.



Fuente: elaboración propia con información del Ministerio del Interior y la ONIC.

La Figura 1 evidencia que el 41% de los predios rurales registrados por el IGAC (Instituto Geográfico Agustín Codazzi) son considerados como propiedad privada y el

34% como resguardos indígenas, aspecto considerable en tanto el primero es para usufructo individual, mientras el segundo es de carácter colectivo e intransferible.

Lo anterior, permite analizar más en detalle los predios rurales privados, advirtiéndose que se encuentra gran desigualdad en la tenencia de la tierra, asociada con las dinámicas de violencia en el país y, con ello, a la baja productividad agrícola. El índice de Gini¹ (para predios privados), analizado, calculado y proyectado por el IGAC para el periodo 2000-2016, se encuentra en 0,89. Lo que significa que el 25% de los poseedores de la propiedad rural privada del país son dueños del 95% del área que cuenta con catastro rural, sobresaliendo en esta dinámica de desigualdad los departamentos Valle del Cauca y Meta.

Lo antes dicho expresa que, si bien en Colombia se han presentado diferentes intentos de realizar una reforma agraria, hasta la fecha no se han materializado. Se evidencia la distribución inequitativa del área rural. Queda la expectativa de qué deja la coyuntura política y social del país tras el Acuerdo de Paz entre el Estado colombiano y las FARC (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia), que propone una reforma agraria con enfoque integral y multisectorial.

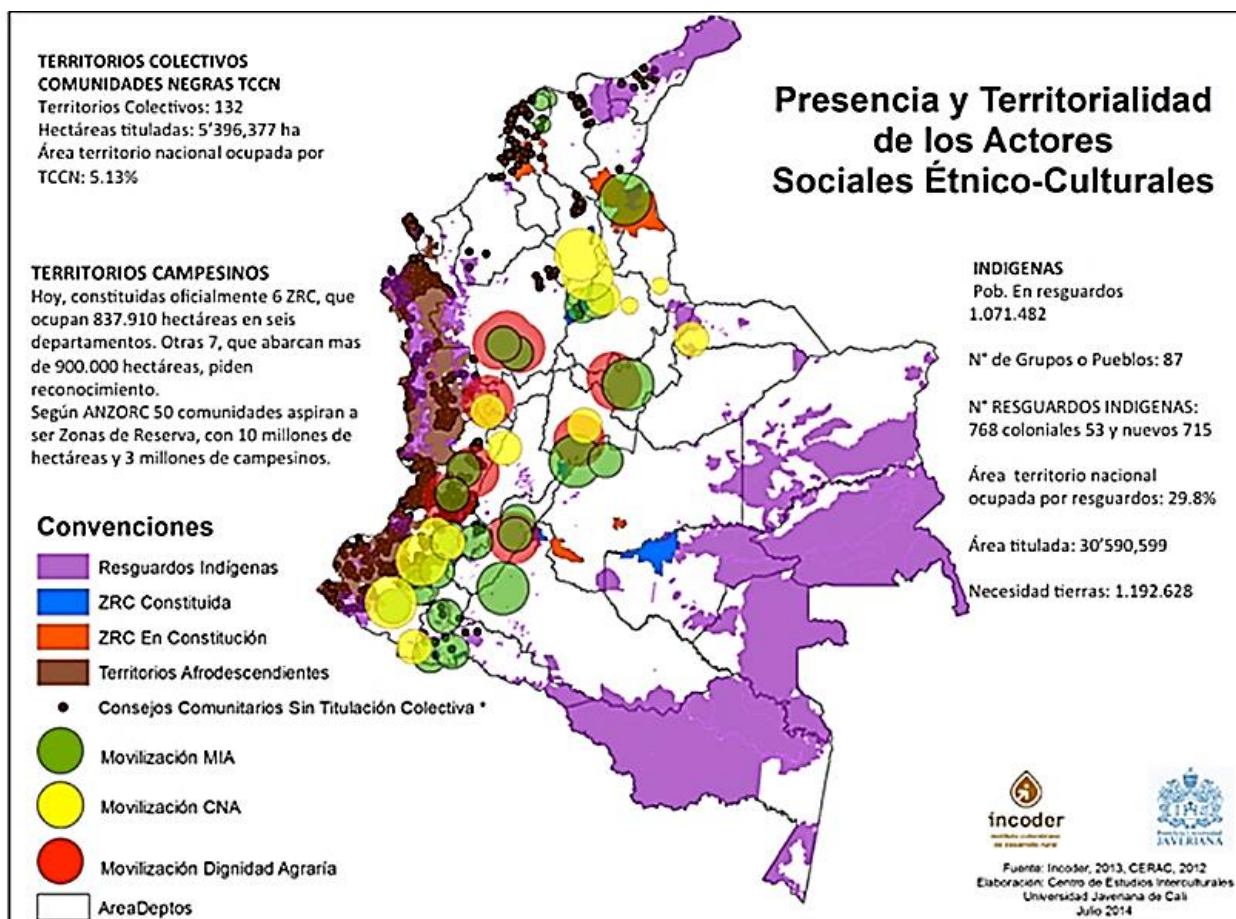
Ahora bien, con respecto a la distribución de los grupos étnicos, la titulación colectiva se plantea a nivel global como una estrategia de protección y reconocimiento de la diversidad étnica. No obstante, en la actualidad es de gran complejidad trazar límites exactos respecto a la división de los territorios tanto étnicos como de la sociedad mayoritaria, dadas las dinámicas histórico-sociales que se han presentado en el desarrollo de la sociedad.

De allí que, hasta el presente año (2019), las instituciones en los distintos niveles territoriales se encuentren pensando formas de solventar las disputas interétnicas que vivencian algunas comunidades, cimentadas en los límites territoriales que les han sido otorgados legalmente.

¹ Este índice permite medir el nivel de desigualdad y en este caso particular, respecto a la distribución de la propiedad rural en Colombia. Sus resultados se expresan entre 0 que significa total igualdad y 1 que refiere la máxima desigualdad en la distribución, es decir que la tierra se encuentra en manos de un mínimo número de propietarios.

Por otro lado, respecto a la ubicación geográfica de los grupos étnicos en Colombia (Figura 2), se puede observar:

Figura 2. Distribución geográfica de grupos étnicos en Colombia, 2014.



Fuente: Duarte (2017).

En la actualidad no se cuenta con una cifra estadística actualizada y publicada sobre la cantidad de resguardos que legalmente se hayan inscritos y reconocidos por el Estado nacional. Sin embargo, de acuerdo con el boletín “Asignación especial del Sistema General de Participaciones para resguardos indígenas, una propuesta de distribución” (DNP, 2017), se especifica que, de acuerdo con el Censo Nacional Agropecuario realizado en el año 2014, se identificaron 773 resguardos indígenas, cifra que se incrementó para el año 2017 en 833 resguardos a nivel nacional.

La población indígena se encuentra concentrada especialmente en estos departamentos: La Guajira, Cauca, Nariño y Córdoba. Y está distribuida en 233 municipios y 27 departamentos del país.

Asimismo, según el censo (DANE, 2018), de la etnia indígena se reconocen 115 pueblos en el país, identificados plenamente con identidad cultural, cada uno con su cosmovisión y, en la mayor parte de los casos, con su dialecto propio, distribuidos de la siguiente manera (Tabla 1):

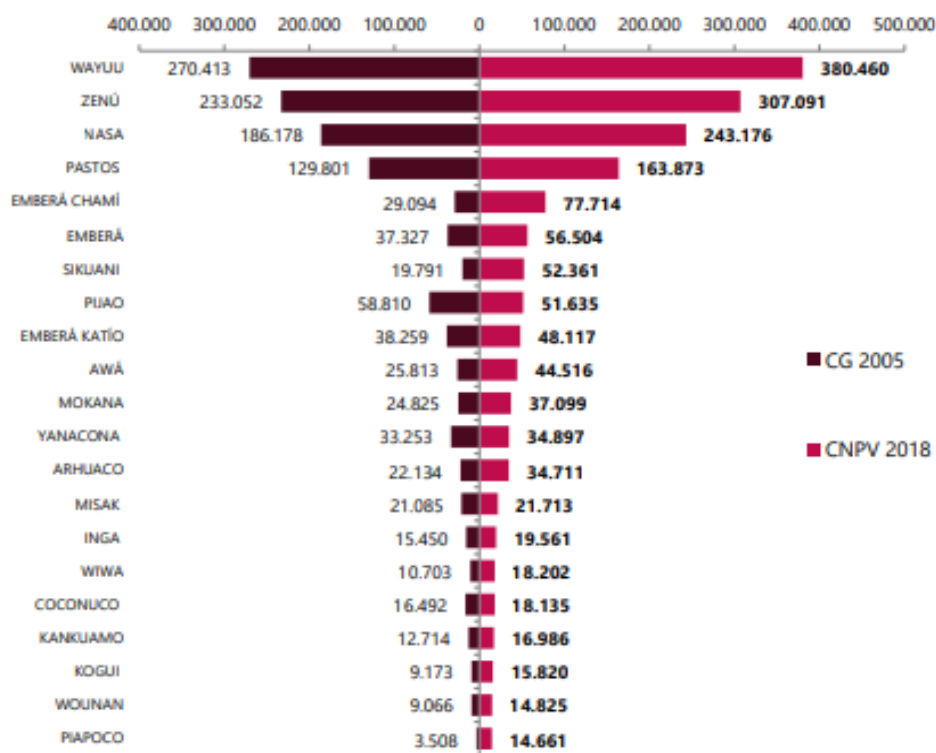
Tabla 1. Pueblos indígenas predominantes en Colombia.

Territoriales DANE y departamentos	Pueblos indígenas o etnias
Norte	
Atlántico	Mokana
Cesar	Arhuaco, Kogui, Wiwa, Yuko, kankuamo
La Guajira	Arhuaco, Kogui, Wayuu, Wiwa
Magdalena	Arhuaco, Chimila, Kogui, Wiwa
Sucre	Senú,
Noroccidental	
Antioquia	Embera, Embera Chamí, Embera Katio, Senú, Tule
Córdoba	Embera Katio, Senú
Chocó	Embera, Embera Chamí, Embera Katio, Tule, Waunan
Nororiental	
Arauca	Betoye, Chiricoa, Hitnu, Kuiba, Piapoco, Sikuani, U'wa
Norte de Santander	Barí, U'wa
Santander	(U'wa), Guanes
Central	
Boyacá	U'wa, Muisca
Caquetá	Andoke, Coreguaje, Coyaima, Embera, Embera katio, Inga, Makaguaje, Nasa, Uitoto
Casanare	Amorúa, Kuiba, Masiguare, Sáliba, Sikuani, Tsiripu, Yanuros, U'wa
Cundinamarca	Muisca
Huila	Coyaima, Dujos, Nasa, Yanacona
Meta	Achagua, Guayabero, Nasa, Piapoco, Sikuani
Amazonas	Andoke, barasana, Bora, Cocama, Inga, Karijona, Kawiari, Kubeo, Letuama, Makuna, Matapí, Miraña, Nonuya, Ocaína, Tanimuka, Tariano, Tikuna, Uitoto, Yagua, Yauna, Yukuna, Yuri
Guainía	Kurripako, Piapoco, Puinave, Sikuani, Yeral
Guaviare	Desano, Guayabero, Karijona, Kubeo, Kurripako, Nukak, Piaroa, Piratapuyo, Puinave, Sikuani, Tucano, Wanano
Vaupés	Bara, Barasana, Carapana, Desano, Kawiari, Kubeo, Kurripako, Makuna, Nukak, Piratapuyo, Pisamira, Siriano, Taiwano, Tariano, Tatuyo, Tucano, Tuyuka, Wanano, Yurutí
Vichada	Kurripako, Piapoco, Piaroa, Puinave, Sáliba, Sikuane
Centroccidental	
Caldas	Cañamomo, Embera, Embera Chamí, Embera Katio
Risaralda	Embera, Embera Chamí
Tolima	Coyaima, Nasa
Suroccidental	
Cauca	Coconuco, Embera, Eperara Siapidara, Guambiano, Guanaca, Inga, Nasa, Totoró, Yanacona
Nariño	Awa, Embera, Eperara Siapidara, Inga, Kofán, Pasto
Putumayo	Awa, Coreguaje, Embera, Embera Katio, Inga, Kamëntsa, Kofán, Nasa, Siona, Uitoto
Valle del Cauca	Embera, Embera Chamí, Nasa, Waunan

Fuente: DANE (2007).

De los pueblos referenciados en la Tabla 1, el DANE (2019) ha consolidado información detallada sobre población por pueblo indígena que es importante detallar en la Figura 3:

Figura 3. Variación de la población indígena en Colombia, años 2005 y 2018



Fuente: DANE-DCD. CNPV 2018

Fuente: DANE (2018).

Se deben resaltar, como más numerosos en términos de población, los siguientes:

- Wayúu: 380.460.
- Zenú: 307.091.
- Páez o Nasa: 243.176.
- Emberá (Emberá, Emberá Chamí, Emberá Katío, Emberá Dobida): 186.568.
- Pastos: 163.873.

De igual manera, es importante explicar que el nombre de cada pueblo tiene un significado particular para las comunidades, pudiéndose encontrar una traducción al castellano. Verbigracia: *Bari* significa “gente del agua”. *Guambiano*, de Guambía, significa “mochila de cabuya” o “pueblo junto al río”. *Kofan* significa “los hombres que

navegan”. *Emberá Chamí*, donde Emberá significa “gente” y Chamí “cordillera”, es decir “gente de la cordillera”.

Es de resaltar que el presente documento centra mayor atención en el pueblo Emberá Chamí, el cual se ha distribuido en diferentes departamentos como Antioquia, Chocó, Risaralda, Valle del Cauca y Caldas, concentrado principalmente en zonas rurales de los diferentes municipios que integran dichos departamentos y, en el caso puntual de Caldas, es reconocido en gran magnitud el municipio de Riosucio, donde se encuentra integrado por cuatro resguardos: San Lorenzo, Nuestra Señora de la Candelaria-La Montaña, Cañamomo-Lomapieta y Escopetera-Pirza (Figura 4).

Figura 4. Resguardos indígenas en Riosucio (Caldas).



Fuente: Resguardo La Montaña (s.f.).

2.2. Localización geográfica

La ubicación geográfica de los diferentes pueblos indígenas ha sido delineada por dos variables especialmente: primero, por el proceso de colonización y, segundo, por la cosmovisión que ha construido y reconstruido históricamente cada uno de los pueblos.

Localizándose actualmente en montañas, selva húmeda tropical, sabanas, cierras nevadas, entre otros paisajes que integran la geografía colombiana.

La adaptación que cada pueblo ha gestado respecto a su localización geográfica ha determinado la tendencia productiva de las diferentes comunidades. Por ejemplo: en la región Andina se advierte en gran medida la agricultura, en la Amazonía y el Caribe colombiano el trabajo minero artesanal, en la Orinoquía se evidencia la ganadería y en el Pacífico la pesca artesanal y la agricultura.

No obstante, los pueblos indígenas también se han visto obligados a adaptarse a las actividades enmarcadas dentro de la economía capitalista, como lo son: la extracción petrolera, la industria, el cultivo de peces, entre otras, que les permite generar un mayor ingreso económico y, en casos particulares, el mejoramiento de la calidad de vida.

Lo anterior, con base en las diferentes intervenciones que realizan las instituciones tanto públicas como privadas, con diferentes propósitos, entre los cuales cabe mencionar: disminuir los índices de desnutrición y mortalidad infantiles, mejoramiento de las condiciones de existencia, devolución social en el marco de algún megaproyecto (de infraestructura, minería...) y, más aun, en el contexto de las políticas de inclusión social para poblaciones étnicas.

Ahora bien, de acuerdo con las publicaciones realizadas por el DANE, respecto a la población que integra los diferentes resguardos reconocidos legalmente con corte de 2018, se encuentra la siguiente distribución por departamentos (Tabla 2):

Tabla 2. Población indígena total de resguardos por departamento, años 2005 y 2018.



Fuente: DANE (2018).

De acuerdo con la Tabla 2, el departamento que presenta mayor concentración de población indígena del país es La Guajira, seguido de Cauca, Nariño y Córdoba. Mientras la menor concentración se evidencia en los departamentos de San Andrés Providencia y Santa Catalina, luego Santander, Quindío y Norte de Santander.

Pero, si bien en las cabeceras municipales y las ciudades se encuentran familias indígenas, la mayor concentración en realidad se presenta en zonas rurales, algunas en tierras de resguardo, y otras fuera de sus territorios ancestrales.

Por otro lado, para el ejercicio del gobierno desde el ámbito territorial étnico, fue propuesto un esquema cartográfico de cinco macrorregiones (Amazonía, Orinoquía, Centro-Oriente, Occidente y Costa Atlántica o Pacífica) con base en las dinámicas presentes de acuerdo con los modelos de gobernanza indígena en vigencia, puesto que trascienden la distribución territorial realizada por la sociedad mayoritaria. Es decir, un resguardo como unidad territorial puede ser parte de diferentes departamentos.

Estas macrorregiones se encuentran integradas de la siguiente manera:

Amazonía, con 83 entidades territoriales (resguardos y reservas), 44 grupos étnicos y una población de 48.622, equivalente al 6,9%; Orinoquía, con 124 entes territoriales, 56 grupos étnicos y 69.866 habitantes que representan el 9,9% de la población indígena nacional, en la que se destacan los Sicuani, con el 29,4%, los curripacos, con el 10,1% y los tukano, con el 9,7% de la región.

La región Centro-Oriente, con 28 resguardos, entre los que se desatacan los pijaos, con el 9%, los Uva, con el 19% de una población de 36.017 habitantes de la región, equivalente al 5,1% de la población indígena nacional.

La región de Occidente con 222 resguardos, 27 pueblos indígenas y 337.636 habitantes, lo que representa la mayor población del país (48,1%), destacándose el pueblo nasa o Paéz, con el 35,1% de la población indígena de la región, los Emberá, con 1,1% de la región, los pastos, con el 16,4% y los guambianos, con el 6,1%.

La Costa Atlántica cuenta con 22 entes territoriales, 17 grupos étnicos y 209.719 habitantes que representan el 29,4% de la población de la región. El grupo mayoritario de la región es el Wayúu, con el 68,6% de la región, le siguen los zenúes, con el 16,1% y los arhuacos, con el 6,8%. (Sánchez, 2003, pp. 24-25)

Pero, hasta el momento las instituciones no han realizado una homogenización de la estadística que se tiene respecto a la población indígena en el país, motivo por el cual las cifras previamente citadas pueden variar de acuerdo con la institución en que se indague.

Estas macrorregiones de gobernanza abarcan un área geográfica determinada por variables como: la disputa territorial de grupos ilegales por las riquezas del subsuelo, intereses infraestructurales, ambientales y/o turísticos y las estrategias de relacionamiento de las comunidades indígenas con la pretensión de realizar un control territorial. Lo cual influye en la propuesta y desarrollo de programas de gobierno, tendientes a brindar una atención que les permita a estas comunidades una subsistencia acorde a sus particularidades culturales, siendo además sustentable y digna.

Ahora bien, al ser abordada la temática de espacio geográfico, tal como se designa desde la sociedad mayoritaria y que es delimitado para dar cuenta de la jurisdicción de los resguardos y la subsistencia de las comunidades originarias, es de

reconocer que para los pueblos indígenas la concepción es diferente, es el territorio, dotado de significado desde su cosmovisión.

Así, el territorio como construcción social es generador de cohesión y no posee carácter mercantil, sino únicamente ancestral. Convirtiéndose en una integralidad entre lo material y lo espiritual, de donde emana la identidad de cada pueblo. De ahí que, para muchas comunidades, la tierra en general es considerada de vital importancia, dotada con un espíritu que origina vida y por ello ha sido denominada madre.

El territorio funge como núcleo de la reproducción cultural, que les recuerda el pasado y los vincula al futuro, otorgándoles el sustento que requieren para vivir, para sanar y para crecer en lo físico y espiritual. Pensándolo como una unidad, puesto que todo lo que habita es parte de la tierra, incluyendo a la humanidad. Por ello, en retribución a su labor de preservar la existencia, el territorio debe ser cuidado y respetado.

Por tanto, lo que para la población civil son solo cerros y montañas, para los pueblos indígenas son lugares sagrados, son depósitos de historia, de identidad y de memoria. Lugares donde habitan espíritus que protegen o dañan la humanidad.

2.3. Censos

En Colombia han sido realizados 12 censos poblacionales entre los años 1900 y 2018, con la finalidad de conocer las condiciones socioeconómicas y las dinámicas demográficas características del país. Dichos censos se han sujetado a las condiciones históricas de cada época, indagando paulatinamente por los grupos étnicos reconocidos (por sus luchas sociales como etnias, como interlocutores válidos y, especialmente, como sujetos colectivos de derechos) tanto por las instituciones internacionales como nacionales.

Por tal motivo, solo en uno de los censos realizados se indagó por la población ROM o Gitana, en tres por la población Afrodescendientes, mientras que en nueve de los censos se tuvo en cuenta la población indígena.

Tal como lo expresó el DANE (2005b), en los censos realizados en 1905 y 1928 no se contó con criterios de identificación, en 1912-1918 y 1938 se tuvieron como

criterios la raza, los rasgos físicos y la percepción subjetiva del entrevistador, reconociendo la carencia de una compilación objetiva de información primaria, motivo por el cual la potestad de reconocimiento como parte de un grupo étnico la tenía el entrevistador y no el sujeto entrevistado.

En 1951-1964 y 1973, el criterio de identificación dependía de la ubicación territorial de los sujetos en áreas previamente establecidas. A partir de 1985 se comenzó a tomar en cuenta al encuestado como interlocutor válido, otorgándole la potestad del autorreconocimiento, aunque para este año únicamente de la etnia Indígena.

En 1993 el criterio de autorreconocimiento no solo se limitó a la etnia Indígena, sino que también se tomó en cuenta a la Afrodescendiente o Comunidad Negra y, finalmente para el censo de 2005, se inscribió en dicho criterio a las etnias ROM o Gitana, Palenqueros de San Basilio y Raizales del Archipiélago de San Andrés.

El censo de 2005 fue el de mayor inclusión y reconocimiento de un país pluriétnico y multicultural, el cual muestra a Colombia integrada por la siguiente población de cada etnia (Tabla 3):

Tabla 3. Población autorreconocida como parte de cada grupo étnico.

	Indígenas	Afros (comunidades negras)	Palenquero	ROM (Gitanos)	Raizal	Población censada 2005
Población	1'392.623	4'273.722	7.470	4.858	30.565	41'468.384
Porcentaje	3,43%	10,52%	0,02	0,01%	0,08	100%

Fuente: DANE (2005b).

En la Tabla 3 se evidencia que, del total de la población censada (5'709.238 de personas), se encuentra una mayor pertenencia a la etnia Afrodescendiente o Comunidades Negras (10,52%), seguida por la población Indígena en el país (3,43%).

Del 100% de la población indígena registrada, el 40% se encuentra en un rango de edad entre 0 a 15 años, tendiendo a ser menor la población adulta, aunque advirtiéndose la presencia de elevadas tasas de mortalidad, pero también de natalidad al interior de sus comunidades.

Respecto a las limitaciones permanentes, se determinó que el 6,3% de los sujetos indígenas presentan algún tipo de limitación que implica, en algunos casos, el uso de ayuda técnica especial. Esto se encuentra directamente relacionado con el avance en el ciclo vital, es decir una edad adulta.

Finalmente, se aduce que el 33,57% de la población indígena presentó cambio de residencia en los últimos cinco años, lo cual fue producto de cuatro causas principalmente:

- Por razones familiares: 33,57%.
- Dificultad de conseguir trabajo: 20,05%.
- Amenaza por su vida: 12,27%.
- Necesidad de educación: 10,17%.

Se desvela que, tanto los pueblos indígenas como los afrocolombianos, son los grupos étnicos que más se han visto afectados por el desplazamiento forzado generado por las dinámicas de violencia. Motivo por el cual se encontró, como tercera causal de cambio de residencia, la amenaza de su vida.

Sin dejar de lado la importancia que comenzó a tener la necesidad de educación para los diferentes grupos étnicos, permitiendo que algunos líderes de las comunidades contaran con herramientas intelectuales que contribuyen en la transformación de las diferentes formas de lucha por el respeto y garantía de sus derechos colectivos e individuales.

Así, se reconoció entonces la educación como una forma de superación de la marginación social que históricamente ha permeado los grupos étnicos frente a las dinámicas de la sociedad mayoritaria, proponiendo como reto sociopolítico para mediados del siglo XX un sistema educativo que incluyera el bilingüismo y la interculturalidad. Puesto que entre 1900 y 1960 la educación de los grupos étnicos, y en especial indígena, fue encomendada a la Iglesia católica, institución que desconocía

el andamiaje cultural de los grupos étnicos, por lo cual impedía en su mayor parte la comunicación desde su dialecto propio, conllevando así a su paulatina abolición.

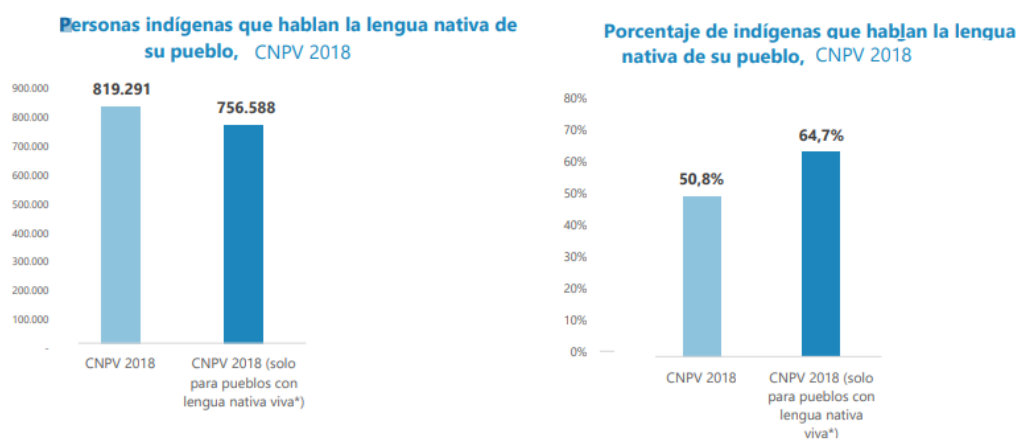
2.4. Dialectos

El dialecto es una construcción social bastante compleja y en los pueblos indígenas incluso más, en tanto algunos de estos no cuentan con la simbología propia para una posible escritura, siendo transmitida únicamente por la tradición oral.

La importancia del dialecto radica en que es el principal transmisor de la cosmogonía y la identidad colectiva, fungiendo además como el mayor generador de cohesión al interior del grupo étnico.

A continuación (Figura 5), se relacionan las estadísticas del DANE (2018) con relación a la población indígena que habla la lengua nativa de su pueblo:

Figura 5. Número y porcentaje de indígenas que hablan la lengua nativa de su pueblo.



Fuente: DANE (2018).

Podemos ver en la Figura 5 que 819.291 indígenas dicen hablar su lengua nativa, y que, con respecto a esta, es inferior la cantidad (756.588) de aquellos que hablan la lengua, y a su vez esta es considerada aún viva.

Cuando una lengua se pierde, muere una faceta espiritual de la humanidad, se pierde conocimiento, cultura y memoria milenaria. Esto, principalmente, ha ocurrido debido a los procesos de acercamiento e inclusión de los pueblos indígenas a la sociedad mayoritaria, cimentados en las dinámicas colonizadoras impuestas por la industria cultural y la sociedad de consumo.

Por estas razones, actualmente en Colombia se encuentran algunos pueblos como los zenúes, los pastos, los pijaos, los kankuamos, entre otros, que ya no tienen dialecto propio, y utilizan para sus diferentes procesos comunicativos el castellano.

Reconociendo tan grande pérdida cultural e identitaria para los grupos étnicos en general y del patrimonio lingüístico a nivel nacional y con el propósito de enmendarla, fue propuesta y aprobada la Ley 1381 de 2010 (Congreso de Colombia, 2010) denominada Ley de Lenguas Nativas, en tanto su objetivo principal consiste en: “Reconocimiento, fomento, protección, uso, preservación y fortalecimiento de las lenguas de los grupos étnicos de Colombia así como sus derechos lingüísticos y los de sus hablantes” (Congreso de Colombia, 2010).

A través de dicha ley se reconocen 68 lenguas nativas, de las cuales 65 son indígenas americanas o, como algunos las llaman, amerindias. Se reconocen dos lenguas criollas creadas y desarrolladas por las comunidades Raizal y Palenquera. Y, finalmente, se hace alusión a la existencia y requerimiento de preservación del Romaní, lengua del pueblo ROM o Gitano.

De los dialectos que aún son reproducidos por los pueblos indígenas de Colombia, se ha evidenciado su pertenencia a 13 familias lingüísticas, pero con importantes diferenciaciones fonéticas. Así han sido clasificadas (Tabla 4) por el Ministerio de Cultura (2013a):

Tabla 4. Diversidad lingüística de Colombia.

FAMILIAS LINGÜÍSTICAS														
	Tukano	Arawak	Aisladas	Chibcha	Guahibo	Maku	Bora	Wuitoto	Caribe	Chocó	Barbacoa	Criollos	Quechua	Tupí
DIALECTOS	Coreguaje	Wayuu	Andoke	Kogui	Sikuani	Puinave	Muinane	Uitoto	Yoku	Emberá	Guambiano	San Andrés	Inga	Cocama
	Siona	Achawa	Tinigua	Ika	Hitnu	Yuhup	Bora	Okaina	Karijona	Wauanan	Awa-kwaiker	Palenque		
	Kubeo	Piapoco	Tikuna	Damana (wiwa)	Kuiba	Cacua	Miraña	Nonuya						
	Pisamira	Curripaco	Yagua	Uwa-Tunebo	Guayabero	Nukak								
	Piratapuyo	Baniwa	Cofán	Chimila										
	Guanano	Kawiyari	Kamsá	Bari										
	Dsano	Yukuna	Paez-nasa	Cuna										
	Karapana	Tariano	Yaruro											
	Tucayo	Baniba												
	Tatuyo													
	Taiwano													
	Barasana													
	Bará													
	Makuna													
	Tuyuka													
	Yurutí													
	Siriano													
	Tanimuka													

Fuente: elaboración propia con información del Ministerio de Cultura (2013a, p. 15).

La Tabla 4 muestra que el dialecto Emberá pertenece a la familia Chocó y se considera de gran complejidad, en tanto se encuentran diferencias fonéticas a nivel dialectal, lo cual hace que algunos grupos Emberá no se comprendan entre sí. Se consideran —de acuerdo con el Ministerio de Cultura (“Emberá-Dóbida”, s.f.)— tres grupos lingüísticos especialmente ubicados en Atrato, bajo Baudó Antioquia y Alto San Juan.

Los dialectos Emberá son más o menos inteligibles entre sí, en habla lenta se pueden entender sin mucha dificultad hablantes del bajo Baudó, del Atrato y de Antioquia-Córdoba. La comunicación se hace más difícil entre los dialectos anteriores y los de la costa sur o los del Alto San Juan; no obstante, después de un rato y hablando muy despacio, pueden establecer comunicación. (Pardo, 1997: 337 citado en Fabre 2005). (Ministerio de Cultura, “Emberá-Dóbida”, s.f., p. 7)

Justamente, con la pretensión de contribuir con la latencia del dialecto Emberá a nivel nacional, diferentes académicos han buscado unificar los alfabetos propuestos para los tres grupos dialectales, exponiendo como finalidad el fortalecimiento de su sistema educativo para que contribuya con la apropiación, por parte de cada pueblo, de la Ley de Lenguas que se halla en vigencia.

De allí que el dialecto del pueblo Emberá haya sido denominado Emberá Bedea y se presente con una simbología escrita particular, diseñada por expertos lingüistas preocupados por la posible pérdida de esta lengua originaria, quienes se basaron en el alfabeto fonético que ha sido creado a nivel internacional, proponiendo así 14 vocales, en tanto su pronunciación en mayor medida es nasal.

Se encontró que, en algunas instituciones educativas, se exigía a los niños y niñas indígenas “hablar bien”. Y hablar bien consistía simplemente en negar su dialecto. Sin embargo, el dialecto ha sido mantenido como un gran referente identitario, usado en diferentes contextos comunicativos.

De acuerdo con el *Censo General 2005* (DANE, 2005a), tan solo el 41% de la población Emberá habla en su dialecto, expresado en mayor medida por la población masculina (Tabla 5). Dicho género es el que ostenta algún tipo de estudio, en contraste con el género femenino que presenta, en general, un mayor porcentaje de analfabetismo.

Tabla 5. Indicadores sobre dialecto del pueblo Emberá Chamí en Colombia, 2005.

Indicadores	Total		Hombres		Mujeres	
	Valor	%	Valor	%	Valor	%
Población	29.094	100	14.609	50,2	14.485	49,8
Habla la lengua de su pueblo	11.923	41,0	6.121	51,3	5.802	48,7
Algún estudio	18.852	64,8	9.601	50,9	9.251	49,1
Analfabetismo	7.447	25,6	3.559	47,8	3.888	52,2

Fuente: Ministerio de Cultura, “Emberá Chamí” (s.f.).

En la actualidad el pueblo Emberá Chamí, y los demás grupos étnicos en general, cuentan con la inserción de la etnoeducación. Esta nueva forma de educación ha comenzado a generar oportunidades laborales para algunos líderes de las comunidades, y comienza a propiciar la transmisión del lenguaje y, en algunos casos particulares como los resguardos de Riosucio (Caldas), se inicia el proceso de recuperación del dialecto que por años se consideraba abolido.

De acuerdo con el Ministerio de Cultura (“Emberá Chamí”, s.f.), solo el 0,5% de los aproximadamente 6.500 Emberá que residen en Caldas hablan en su lengua materna u originaria, hecho que es adjudicado al contacto y por ende “contaminación” de la sociedad mayoritaria y al ejercicio de discriminación lingüística que esta realiza sobre las poblaciones indígenas.

2.5. El estudio con énfasis en el pueblo Emberá

En Colombia existen pueblos indígenas que han sido más estudiados en general por las ciencias sociales y en particular por los indianistas, como son los indígenas caucanos, principalmente el pueblo Nasa —también conocido como “paeces”—, reconocido como la principal fuerza de la mingas, junto a otros indígenas de la misma región, como son los Misak —también conocidos como “guambianos”—. Pero las comunidades Emberá Chamí son de reciente reconocimiento a nivel nacional e internacional.

Históricamente, la importancia del pueblo Emberá radica en su forma de habitar y de establecer control territorial en las selvas de la costa Pacífica colombiana en el siglo XVII, XVIII y XIX.

La manera de actuar de los Emberá frente al conquistador español, mostró una peculiar forma de interacción que fue interpretado por ellos como una desigual interrelación con el “nuevo otro”.

La sociedad Emberá estaba conformada por pequeñas comunidades o grupos familiares que se movían en extensos territorios, mostrando un patrón nómada claramente diferenciado de las culturas indígenas sedentarias de otro tipo de desarrollo como las de Cauca y Nariño en el sudeste, y las ubicadas en la Cordillera Oriental al norte de Bogotá que ofrecieron abundante mano de obra servil a los españoles.

En 1628, los Emberá pactaron acuerdos estratégicos con los conquistadores para sacar del medio a otros indígenas con los que mantenían enemistad. Por los acuerdos, fueron a ubicarse en nuevos pueblos, en formas de poblamiento que resultaron extrañas para ellos, tanto que luego terminaron destruyéndolos en una clara reacción de confrontación que desconcertó a sus oponentes.

Entre 1637 y 1645 predominaron las acciones violentas de confrontación entre ambas partes. Entre ellas, la matanza de un importante grupo de españoles y el resultado fue el abandono de los poblados y el regreso de los indígenas a su forma tradicional de organización social.

El escenario de confrontación continuó repitiéndose en el siglo XVIII, teniendo por un lado a los indígenas y por el otro a nuevos actores como los jesuitas y franciscanos.

En consecuencia, la movilidad de los Emberá para oponerse a los españoles precipita, al mismo tiempo, una expansión por todos los territorios donde hoy se manifiesta su etnia, con desarrollos dispares pero con elementos comunes heredados de su rebeldía histórica y de su propuesta de interrelación para recibir, mejorar y transmutar lo que ofrece la sociedad mayoritaria, y cuyo resultado parece

ser mantener viva la dinámica de la diversidad cultural, social, política y económica en el Estado-nación.

Los Emberá son pueblos que están agrupados por organizaciones ligadas a la división política-administrativa de la sociedad mayoritaria. Así pues, su organización política-administrativa es copia de las leyes nacionales. Sin embargo, su defensa del territorio, de la identidad, de la autonomía y del autogobierno la hacen llamándose a sí mismos Emberá.

Los logros políticos y sociales de los Emberá son un ejemplo para la nación mayoritaria. Su especial evolución hacia la defensa de sí mismos los ha hecho fortalecer la legalidad y esta su vez depende de su dialéctica de la lucha, que se posicionó en el tiempo y en el espacio, en una especie de eterno retorno que dinamiza como nadie la sociedad moderna.

Lo que es destacar es la persistencia y resistencia en todos los que se hacen llamar Emberá, en permanente reconfiguración frente a su afán de demostrar que pueden autogobernarse en sus territorios y cogobernar desde los cargos de elección popular de la jurisdicción blanca.

Por su desarrollo dispar, a los Emberá es factible encontrarlos en el departamento del Chocó en formas de asentamiento que aún conservan muchas manifestaciones tradicionales y ancestrales, pero con evidentes impactos de una mala asimilación de su intercambio cultural con el mundo del extractivismo, y con claras muestras de desconcierto frente a cuál es la forma de subsistencia que deben asumir, pues la sociedad de consumo es una realidad que los abruma y los mantiene en esta encrucijada.

A pesar de esta falta de homogeneidad en el mundo de los Emberá, en algunos lugares han desarrollado una identidad indígena, lo cual es objeto del presente estudio.

Por ejemplo, en Caldas, los Emberá que están establecidos entre Riosucio y Supía han avanzado en la lucha por el territorio, la autonomía y el autogobierno sin dejar de establecer un posicionamiento entre la cultura blanca y mestiza de estos municipios, con repercusiones en toda la región.

Su superación y adaptación, sin renunciar a la cultura Emberá, le ha dado a su etnia una esperanza de gozar de todos los derechos para un desarrollo humano a su medida. Para lograrlo, han aprendido a aprovechar las oportunidades legales y del contexto social y político, no se han detenido ante las adversidades y, por el contrario, han aportado lo suyo al contrato social. Han construido un entorno de pluralidad política y de riqueza cultural, y a pesar de las exclusiones han avanzado, sin dejar de insistir en su proyecto político.

También, han vivido las masacres y asesinatos de sus comuneros y líderes, y a pesar de la muerte de sus candidatos han ganado varias veces la alcaldía de Riosucio. Además, han estado en el cargo principal de la alcaldía de Supía y en las elecciones recientes ganaron la alcaldía de Pueblo Rico en Risaralda, cargos habitualmente en manos de los partidos políticos tradicionales de la cultura blanca.

Por todo lo anterior, muestran que es un pueblo que quiere y busca la paz y la concordia, construyendo entre las jurisdicciones en que se mueve un escenario que les permite mostrarse como un ejemplo de pluriculturalismo.

2.5.1. La configuración histórica y cultural del pueblo Emberá.

*“No existe nada bueno ni malo;
es el pensamiento humano
el que lo hace aparecer así”
(William Shakespeare)*

Desde las ciencias sociales se ha propuesto generar una mirada holística de la cultura que tenía el país antes de la Conquista española, planteando la posibilidad de usos y costumbres compartidos, donde la semejanza se evidenciaba como algo mínimo. Según lo expresado por Ulloa (2004 como se citó en ONIC, s.f.):

Los actuales pueblos Emberás (Katíos, Chamí, Dóbida, y Eperara Siapidara) en tiempos prehispánicos compartieron un espacio común y características culturales semejantes tales como la lengua, la cosmovisión, el jaibanismo, la movilidad territorial, el gobierno descentralizado, la vida selvática, y sus formas de organización y de representación.

Así, la conquista del territorio colombiano fue el punto de quiebre de las dinámicas antes propuestas. Por tal motivo, se infiere que fue desde la época

colonial que los territorios de los pueblos originarios fueron adquiridos como parte del dominio de la Corona española. Desde ahí, remonta la historia de la propiedad privada en Colombia. Solamente hasta el desarrollo de la primera era republicana fueron reconocidos los títulos coloniales de algunos resguardos, aunque insertos en las ordenanzas normativas de los predios baldíos.

Posteriormente, para los primeros decenios del siglo XX, fueron propuestas leyes particulares que protegían las tierras de los indígenas, en tanto se consideraba que ellos eran engañados fácilmente y con mayor razón en lo referente a la venta de tierras. De tal manera:

A finales del siglo XX los Emberá se encontraban bajo un territorio fraccionado, debido a los procesos de conquista, colonización y contacto con otras culturas (indígena, negra, blanca). Cada región se distanció de las demás con sus propias particularidades, pero aun así se mantenía una cohesión a nivel cultural con elementos de identidad muy fuertes como la lengua, la tradición oral, el jaibanismo, la organización social y una nueva organización política a través de las organizaciones regionales. (Ministerio de Cultura, “Emberá-Dóbida”, s.f.)

Ahora bien, la economía del pueblo Emberá se ha denominado economía de subsistencia donde sobresalen la agricultura, la recolección, la pesca y la caza. Tendencias que se han fortalecido en mayor medida dependiendo de la ubicación geográfica de cada pueblo, verbigracia: los Katío que habitan las márgenes de los afluentes hídricos han fortalecido la pesca, los Chamí que habitan la cordillera o montaña han vigorizado las formas de agricultura, y los Siapidara que habitan la selva han consolidado la práctica de la caza.

Del pueblo Emberá es posible reconocer tres denominaciones especialmente, cuando la palabra Emberá se significa como “gente”:

- Emberá Chamí: donde Chamí quiere decir cordillera o montaña. Los Chamí son entonces la gente de la cordillera.
- Emberá Dóbida y Emberá Katío: gente de río, quienes habitan especialmente las cuencas de los ríos de Urabá, el Alto Sinú y San Juan.
- Emberá-Eperara Siapidara: gente de la selva.

Al centrar la atención en la primera denominación, y de acuerdo con las reseñas históricas propuestas por algunos antropólogos como Vasco (1973) y Ulloa (1992a) [como se citaron en ONIC, s.f.], los pueblos Emberá Chamí fueron originariamente grupos nómadas dedicados a la recolección, la caza y la pesca artesanal. Realizaban estas actividades de forma tal que no se alterara el equilibrio con la naturaleza, pues la consideraban el cimiento de su existencia individual y colectiva. Justamente por ello, la significación de territorio para las comunidades indígenas trasciende la dimensión geográfica y se integra con lo mágico-religioso, lo cultural y lo espiritual.

No obstante, el fuerte vínculo que tenía el pueblo Emberá con la naturaleza comenzó a verse fisurado tras la irrupción de la Conquista española, incidiendo en el desplazamiento forzado, la explotación de su fuerza de trabajo, el monoteísmo con su proceso de evangelización impuesta, entre otros, que conllevaron a la transformación del sistema de creencias del pueblo Emberá en general.

Sin embargo, los mayores² de las comunidades aún conservan en su imaginario colectivo —tal como ha sido señalado por el Observatorio por la Autonomía y los Derechos de los Pueblos Indígenas en Colombia (s.f.)— una referencia a la cosmovisión originaria del pueblo Emberá, y se advierte ahí la existencia de tres mundos:

- 1) El de arriba (bajía), donde están Karagabí (la luna) y Ba (el trueno).
- 2) El del medio, de los humanos, que es la tierra (egoró), donde viven los Emberá.
- 3) El de abajo (aremuko o chiapera), al cual se llega por el agua y es donde viven Jinopotabar y los antepasados, y allí se originan los jaibanás (sabios tradicionales). Jinopotabar es el más importante, en tanto une todos los mundos y puede pasar de uno a otro con su trabajo, pues es cure —sabio, Jaibaná—.

² Las comunidades indígenas se refieren a los adultos con más años como “mayores”. Denominación otorgada más que por su edad, por el conocimiento y sabiduría que estos poseen.

Según el relato de una mujer Emberá, en Vasco Uribe: *Los Emberá-Chamí en guerra contra los cangrejos*, 1990 (como se citó en Observatorio por la Autonomía y los Derechos de los Pueblos Indígenas en Colombia, s.f.):

Este mundo a su vez tiene también tres partes: el del monte; el de la tierra (donde viven los Emberá en las orillas de los ríos); y el del agua; tres componentes que se equivalen y relacionan, explicando de tal manera la geografía donde se han asentado.

Dicha creencia en el equilibrio entre los tres mundos es la que ha ordenado la cotidianidad de las comunidades Emberá y ha contribuido, además, con la perpetuación de la dominación masculina en las diferentes esferas de la sociedad y, especialmente, en la vida sexual tanto individual como colectiva.

De acuerdo con dicha cosmovisión, en la etnia Emberá Chamí la salud se encuentra relacionada con el equilibrio y la armonía física y espiritual al interior de la comunidad. De allí que su estructura de salud se encuentre cimentada en el sistema médico tradicional de aprendizaje hereditario y práctico con el Jaibaná, quien es un sabio tradicional por descendencia (es decir, que se es Jaibaná únicamente por ser hijo de un Jaibaná) y posee poderes otorgados por la ayuda de espíritus “jais” que así como otorgan salud también generan enfermedad.

El Jaibaná es:

(...) una figura central en la sociedad Emberá, equivalente a lo que en la tradición antropológica se ha llamado chamán o shamán. Es el encargado de intervenir frente a maleficios y representa la cabeza de grandes segmentos de grupos parentales. Frente a los curacas, que curan “enfermedades de dios”, el Jaibaná se ocupa específicamente de la curación de jais (también conocidos como maleficios o achaques). (Jaramillo, 2006, p. 135)

Desde una perspectiva particular, la práctica de la medicina a través del Jaibaná es posible gracias al acto neurológico producto de la creencia, de la Fe. No se ve nada lógico en el ritual donde en ocasiones ni siquiera el paciente tiene la ingesta de algún tipo de sustancia, pero a través del cual tiene la certeza, el cuidador (madre o pariente) y —dependiendo de la edad— el mismo enfermo, de que pronto tendrá la curación. Actuando, de tal manera, el cerebro como glándula secretora de

multiplicidad de sustancias químicas que permiten la sensación de un paulatino estado de bienestar y creando, a través de la programación neurolingüística, el fortalecimiento de su sistema inmune, para combatir las enfermedades que no son caracterizadas como patologías muy agresivas.

Por otro lado, no se puede soslayar el hecho de que entre las creencias que aún perviven en los pueblos Emberá se encuentra la ablación del clítoris. Este órgano, en el devenir histórico-social, ha sido ocultado, incluso desde el psicoanálisis (tal como se puede verificar especialmente en las publicaciones de S. Freud). Apenas fue abordado y expuesto como órgano de importancia en la vida de la mujer, a partir de la segunda mitad del siglo XX, por el ginecólogo William Howell Masters y a la psicóloga Virginia Eshelman Johnson (Lameiras, Carrera y Rodríguez, 2013).

De allí que, de la práctica de la ablación del clítoris, llamada también mutilación genital femenina, no se tenga la certeza de su origen. Aunque se asume que el surgimiento se gestó en Egipto (Adam, 2003) y comenzó a extenderse a diversas culturas a nivel mundial, siendo acogida en mayor medida en el continente africano.

Desde antaño, la etnia indígena Emberá (Chamí y Katío) ha legitimado y transmitido generacionalmente la práctica cultural de ablación del clítoris, como forma de “control social”, a las parteras y gestantes que integran la comunidad, propiciando la latencia de dicha tradición que, si bien es tomada por las comunidades indígenas como una práctica de cuidado, es advertida por la sociedad mayoritaria como una forma de dominación masculina y violencia de género en su mayor expresión.

Algunos años atrás, las mujeres de la nación Emberá negaban la práctica de la ablación del clítoris en las niñas de las diferentes comunidades. Era un tema censurado e inabordable por parte de las instituciones y de la comunidad en general. No obstante, en los últimos años a través de las diferentes actividades encaminadas por las diversas instituciones, se han realizado talleres que han permitido el abordaje de dicha práctica, logrando que tanto las familias como las autoridades

tradicionales reconocieran que es una acción vigente en su sociedad, contribuyendo así con la paulatina abolición de la ablación del clítoris como práctica cultural.

De otro lado, se encuentra el trueque como una tradición tomada como positiva por parte de la sociedad mayoritaria, ejecutada en algunos de los resguardos del municipio de Riosucio (Caldas), tales como Escopetera-Pirza y San Lorenzo. El trueque consiste en un intercambio de productos sin intermediación del dinero. Es una interacción social de carácter comunicativo que tiene como objeto y argumento la necesidad y no la acumulación de los bienes que se producen. Es así como el excedente de lo producido no se acumula para formar riqueza, sino que se intercambia por otros productos de los cuales se carezca. Esta práctica, al ser propia de los pueblos indígenas, refuerza su origen cultural y fortalece su identidad.

El trueque hace parte de la memoria colectiva de los indígenas y su realización como práctica de relacionamiento refleja el dominio exclusivo de la economía que han pretendido conservar durante años, idea ya planteada por los sociólogos Marcel Mauss y Max Weber. La práctica del trueque y mercado surge como necesidad de fortalecer los principios de lucha del pueblo indígena, basada en la soberanía y autonomía alimentaria, y orientada hacia las nuevas generaciones para reafirmar su cultura.

Ahora bien, en cuanto a las formas organizativas, adaptándose a las dinámicas y formas de organización legalmente establecidas en el país, se encuentran organizaciones indígenas creadas a nivel regional como lo son el Consejo Regional Indígena de Caldas —CRIDEC— y el Consejo Regional Indígena de Risaralda —CRIR—, y a nivel nacional la Organización Nacional Indígena de Colombia —ONIC—, encargada de articular las consejerías regionales y fortalecer la red vincular constituida hasta la fecha, especialmente a nivel internacional.

De igual manera, tras las dinámicas de resistencia socioculturales presentadas por los diferentes grupos étnicos y en particular por la etnia indígena Emberá Chamí, en la actualidad este pueblo cuenta con una estructura socioorganizativa de forma jerárquica, cuya base se sustenta en la figura del Cabildo, representada por todos los integrantes de la comunidad, seguida de los

líderes tradicionales como el Gobernador y las autoridades tradicionales, reconocidas como Guardia Indígena.

Mientras en el contexto más particular, es de resaltar que la familia es tomada como el grupo más importante del pueblo Emberá. Ostentando las dinámicas de un patriarcado, donde es delegado todo el poder y autoridad en el padre, y siendo muy importante —para algunos grupos Emberá— continuar con la endogamia como forma de control social y latencia cultural. Por lo tanto, se busca que la unión conyugal se genere entre hombres y mujeres de la misma etnia, sin ser permitida ninguna otra tendencia, más que la heterosexual.

2.6. Particularidades culturales del pueblo Emberá

2.6.1 Emberá Wera: la ablación o mutilación genital femenina.

“La cultura debe generar vida, no muerte”

(Cumbre de Autoridades del Estado, Indígenas y no Indígenas, 5 de octubre de 2012)

Es importante reconocer el rol de la mujer en la sociedad en general y, más aún, en las sociedades tradicionales como los pueblos indígenas que se encuentran cimentados en la ley de origen, donde las mujeres han sido destacadas por ser dadoras de vida, sabedoras, cuidadoras, educadoras, entre otras funciones que han permitido evidenciar su valía en las dinámicas relacionales de cada comunidad y que se encuentran enmarcadas en su cosmogonía y cosmovisión.

En las últimas décadas se han encaminado acciones basadas en la normatividad establecida para la protección de sus derechos humanos y desde la perspectiva de la sociedad occidental, surgiendo de allí —por ejemplo— la “Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer” (CEDAW, por sus siglas en inglés). Allí es conceptualizada, en su artículo 1, la discriminación contra la mujer, como:

(...) toda distinción, exclusión o restricción basada en el sexo que tenga por objeto o resultado menoscabar o anular el reconocimiento, goce o ejercicio por la mujer, independientemente de su estado civil, sobre la base de la igualdad del hombre y la

mujer, de los derechos humanos y las libertades fundamentales en las esferas política, económica, social, cultural y civil o en cualquier otra esfera. (CEDAW, 1979)

Con base en lo anterior, las diferentes instituciones de nivel nacional e internacional, con apoyo de la comunidad Emberá, diseñaron y pusieron en ejecución el proyecto “Emberá Wera” desde el año 2008. El cual tuvo como objetivo principal la eliminación de una forma particular (costumbre ancestral) de discriminación y violencia contra la mujer: la ablación o mutilación genital femenina. El proyecto fue gestado desde el año 2007, a partir de:

(...) la muerte de dos niñas indígenas por infecciones derivadas de una mutilación genital (...) fue lo que sacó a la luz la práctica de extraer el clítoris a las recién nacidas que se ha mantenido entre los Emberá, el tercer pueblo indígena más grande de Colombia, con 250.000 miembros repartidos en un área muy extensa (EFE, 2015)

Con la aparición y verificación del hecho previamente referenciado, Colombia fue denominado internacionalmente, en el año 2007, como el único país de Latinoamérica donde aún se desarrolla la práctica de la mutilación genital femenina —que, por demás, solo registra su existencia en países de África y Oriente Medio— de forma secreta, en la esfera de lo privado, en las comunidades indígenas Emberá.

Es importante señalar que, en el devenir histórico-social, el clítoris ha sido invisibilizado y ocultado, incluso desde el psicoanálisis (tal como se puede verificar especialmente en las publicaciones de S. Freud). El tema solo fue abordado científicamente a partir de la segunda mitad del siglo XX, cuando se planteó el clítoris como órgano de importancia en la vida de la mujer, gracias al ginecólogo William Howell Masters y a la psicóloga Virginia Eshelman Johnson (Lameiras et al., 2013).

De allí que, sobre la práctica de la ablación de clítoris, llamada también mutilación genital femenina, no se tenga certeza sobre la cultura de origen, aunque se asume que surgió en Egipto (Adam, 2003) y comenzó a extenderse a diversas culturas a nivel mundial, siendo acogida en mayor medida en el continente africano.

Asimismo, se desconoce el inicio de la práctica en la etnia indígena Emberá. Sin saberse si es propia o aprendida de los esclavos africanos traídos al continente americano. Solo se sabe que ha sido legitimada y transmitida por generaciones como práctica cultural, utilizada como mecanismo de “control social”, siendo realizada especialmente por las parteras y mujeres lactantes que integran las comunidades, hecho que ha contribuido con la pervivencia de esta tradición.

Fue a partir del proyecto Emberá Wera, y de las diferentes actividades de las instituciones para erradicar la costumbre, que se logró el empoderamiento de algunas lideresas de las diferentes comunidades indígenas que se convirtieron en multiplicadoras por medio de la realización de talleres, permitiendo la transformación paulatina de dicha tradición. De esta forma, las familias y las autoridades tradicionales permitieron que se hablara de ello, aunque realizando un abordaje del tema con grupos de mujeres separadas de hombres. Temática que, por supuesto, generó gran tensión al interior de cada comunidad por el pudor desarrollado y la dificultad para ser manejada directamente.

Lo anterior contribuyó para que algunas de las mujeres se atrevieran a hablar al respecto, exponiendo que la “curación” o “el arreglo” a las niñas durante los primeros días de nacidas es de gran importancia porque se tiene la creencia de que el clítoris, si no se corta, va a crecer hasta convertirse en un pene, que dificultará posteriormente la relación sexual y producirá incomodidad e insatisfacción en el hombre. Asimismo, arguyen que dificulta los partos y evita que las mujeres deseen a los hombres desde temprana edad. Estos comentarios confirman que la ablación ha sido un mecanismo de control psico-sexual femenino.

Inmersas en estos mitos, las comunidades realizan la ablación como una práctica de cuidado, en tanto aseguran que las mujeres con su comportamiento “prudente o limitado” a nivel sexual, alcanzan un matrimonio duradero y permanente en sus vidas, tal y como lo exige la tradición religiosa.

La mención de la palabra ‘clítoris’ les genera pudor a las mujeres indígenas, vergüenza e incluso indignación, dada su cosmovisión. Por lo cual, se refieren a él como: “eso” o “el callito”. También, afirman que este y otro tipo de aspectos sexuales

jamás deben ser abordados frente a los hombres porque son secretos de mujeres, tal y como lo enseñaron las abuelas. Desconociendo y soslayando esta percepción cultural, algunos funcionarios de las instituciones de la sociedad mayoritaria hablan del tema en medio de los hombres, lo que conlleva a que las mujeres manifiesten sentirse violentadas por un tipo de violencia institucional o simbólica cuando intentan dar a conocer su tradición.

Como se ha analizado desde el ámbito científico-social, la tradición de la ablación de clítoris es una forma de dominación masculina que conlleva a violentar física y psicológicamente a las mujeres de las comunidades donde es practicada. Y al mismo tiempo, se relaciona con la subordinación que padece la mujer al interior de la estructura familiar y política del mundo Emberá. Sin embargo, como se ha dicho anteriormente, “la curación” es al interior de la comunidad Emberá, una forma de control social y una práctica de cuidado.

Por otro lado, es importante reconocer que en las acciones lideradas para buscar la erradicación de la ablación genital femenina se evidencia una lucha entre el Estado colombiano y algunas mayores, especialmente parteras de las diferentes comunidades. Como fruto de esta problemática, el Consejo Regional Indígena de Risaralda emitió la Resolución 001 de junio de 2009 sobre ablación/mutilación genital femenina, por medio de la cual se expresa que al momento en que las parteras realicen dicha práctica —la ablación— se verían castigadas con la justicia ordinaria y no la tradicional, lo cual quedó bien instaurado a nivel discursivo, así:

En este orden de ideas, según Jenny, antiguamente curaban a las mujeres, pero ahora les dicen que “cuando lo mochan [clítoris], se vacía la sangre, y eso mata a los niños, que si mataban así, directamente las llevaban para la cárcel, por eso, ya no están curando niñas” (Jenny 2014). También comenta que cuando nació su hija, la partera le dijo que la niña “estaba normal [...] que no podían curar eso, que si curaban, que las metían a la cárcel”, frente a esto “los doctores dicen [...] si se crece un poquito [...] tiene que llevar la mujer al médico, para curar” (Jenny 2014). (Hernández, 2015, p. 40)

En esta medida se comenzó a poner en riesgo la partería, no solo porque eran las parteras quienes especialmente realizaban la “curación” a las niñas sino

también porque, desde la sociedad mayoritaria, el sistema de salud alopático esgrimía la carencia de condiciones asépticas para el alumbramiento.

De allí que, en medio de diferentes espacios sociales y políticos como la Cumbre de Autoridades del Estado, Indígenas y no Indígenas, los Conversatorios sobre Salud Indígena y las conversaciones con representantes del Fondo de Poblaciones de las Naciones Unidas —UNFPA— y del Instituto Colombiano de Bienestar Familiar —ICBF—, se comenzara a sensibilizar a las comunidades frente a los riesgos que se generaban al dar a luz en condiciones como en las que se encontraban (y aún encuentran) la mayoría de las familias al interior de sus palafitos.

Por lo tanto, surgieron entonces iniciativas para articular el sistema de salud alopático y el sistema de salud tradicional, con el objeto de propiciar la transformación de sus prácticas tradicionales y, transversalmente, generar un control frente a la ablación o mutilación genital femenina. Actualmente, algunas de las parteras que siguen ejerciendo su rol —en gran medida por las distancias de residencia de las gestantes de zona rural— cuentan con cierta cualificación como primeros auxilios básicos.

Ejemplo de ello son las parteras que actualmente conforman la Asociación de Médicos Tradicionales del Occidente de Caldas (ASOMETROC), quienes por iniciativa de la Territorial de Caldas se encuentran dotadas con un *kit*, en el cual se incluyen: guantes, tapabocas, tijeras, entre otros.

A pesar de la articulación institucional, las parteras de ASOMETROC en la actualidad han minimizado su práctica, y recomiendan a las gestantes de sus resguardos asistir a controles prenatales e incluso dar a luz en los hospitales. En tanto, se ha gestado un temor colectivo a que se presente un posible deceso y, con él, se encuentre la partera frente algún proceso judicial. Es así como la partería, paulatinamente, está siendo abolida en algunas comunidades indígenas.

Ahora bien, ¿cuál es el rol de la partera y porqué se han producido discrepancias con el Estado colombiano para la pervivencia de la práctica? Pues bien:

La partera juega un rol muy importante durante el proceso de gestación y nacimiento del bebé. Ésta debe cuidar durante el embarazo a la mujer. Procurar que la gestante se alimente adecuadamente y lleve a cabo las prácticas tradicionales correspondientes, tales como los baños, consejos y conjuros. Le debe hacer una ecografía Emberá, en la cual se invocan animales para saber el género del niño que va a nacer. La persona embarazada debe ser amable, y alimentar su corazón con actitudes positivas; con la finalidad de transmitir esto al bebé.

Al momento del nacimiento, la partera debe estar pendiente del neonato, y hacer refrescos con plantas medicinales, bañarlo con Jagua; para que éste no se enferme más adelante. (Iniciativas por la Salud Pública, 2012, p. 41)

Justamente, la labor de la partera en el andamiaje cultural del pueblo Emberá trasciende al proceso de alumbramiento, en tanto: inicia incluso con las bebidas que apoyarán el proceso de engendrar, continuando con la etapa de gestación donde son realizadas sobas, baños y consejos para el cuidado propio y del bebé, posteriormente el alumbramiento, seguido por el puerperio y finalmente con el proceso de crecimiento del niño para que sea fuerte, crezca sano y responsable (de acuerdo con su cosmovisión).

La abolición de la partería como práctica cultural se encuentra inmersa en las actividades articuladas que realizan las diferentes instituciones de carácter nacional e internacional, con finalidades como: velar por la integridad física y emocional de niños y niñas, por garantizar sus derechos sexuales y reproductivos, sus derechos de género, entre otros. Conllevando a que algunas comunidades indígenas acepten terminar con la ablación de clítoris, pero únicamente de forma discursiva. En tanto, continúan con la práctica, aunque refinando sus procedimientos para controlar posibles sangrados que las pongan en evidencia, y de esta forma evitar los enfrentamientos con las autoridades occidentales. Motivo por el cual, en la actualidad, algunas mayores queman paulatinamente el clítoris para que no deje huella o utilizan cremas —compuestos químicos— que encuentran en las farmacias para poder argumentar que las niñas nacen sin “el callito”.

Finalmente, y tras lo expuesto, la problemática conlleva al planteamiento del siguiente dilema: “reconocer los límites de nuestros propios estándares culturales y

ser tolerantes con una práctica que nos parece aberrante; o exigir su eliminación, asumiendo etno-céntricamente que el respeto a la diversidad cultural tiene un límite que fijamos nosotros mismos” (Duica, 2012).

2.6.2. Identidad cultural en riesgo en el territorio indígena Emberá Katío.

El presente acápite describe la situación vivenciada por los Emberá Katío integrantes del resguardo Quebrada Cañaveral cuya titulación colectiva fue otorgada a inicios de 1985, y de las comunidades Dochama, Ibudó, Narindó - Mongaradó y Nejondó - Dopawara. Los cuales se encuentran ubicados geográficamente en el departamento de Córdoba, en cercanías de los ríos Sinú y San Jorge.

A modo de contexto, se hace prudente advertir que el sur del departamento de Córdoba cuenta con una gran riqueza socioambiental. Allí confluye la cordillera de los Andes con la llanura del Caribe, conteniendo también el Nudo del Paramillo, constituido por la Cordillera Occidental y sus ramificaciones que conforman tres serranías, en medio de las cuales nacen los ríos Sinú y San Jorge. Estas condiciones geográficas, especiales, le otorgaron al departamento dos características sobresalientes: 1) la coexistencia de poblaciones campesinas con grupos étnicos y 2) se convirtieron en zona estratégica a nivel ambiental (el Parque Nacional Natural Paramillo).

Justamente, por la riqueza de los suelos, en el sur del departamento se presenta la adjudicación de concesiones mineras desde 1990, en aproximadamente 685 hectáreas. De tal manera, para el año 2010, el área de explotación (según datos obtenidos del CINEP) se había ampliado hasta 84.989 hectáreas con el propósito de extraer principalmente ferroníquel, oro y carbón.

De las grandes compañías que extraen los recursos minerales en este lugar, forman parte: Cerro Matoso, Carbones del Caribe y Cementos Argos S.A. Estas firmas desarrollan sus actividades de extracción utilizando el sistema de minería a cielo abierto, la cual es esgrimida generalmente cuando el terreno es arenoso o delicado, es decir cuando la consistencia del suelo hace imposible la minería subterránea.

No obstante, la minería a cielo abierto es adoptada en mayor medida por las ventajas que trae consigo para las diferentes empresas. Verbigracia, les permite utilizar maquinaria grande, lo cual hace que los costos de excavación y de transporte sean menores. Tampoco necesita iluminación artificial y hace que las condiciones de trabajo sean mejores, comparadas con el sistema de minas subterráneas. Sin embargo, tiene serias implicaciones medioambientales, puesto que genera un fuerte impacto en los niveles de ruido y polvo en la zona. Además, el trabajo es realizado a la intemperie, y la necesidad de intervenir una gran extensión de terreno es otro de los factores ambientales importantes en contra.

Debido a lo anterior y para ampliar un poco la perspectiva respecto a la crisis humanitaria y la lucha por la exclusión, es importante recordar que el poblamiento al sur de dicho departamento fue consolidado en mayor medida finalizando la primera mitad del siglo XX, debido principalmente a dos causas muy bien determinadas: las migraciones indígenas y campesinas gestadas por las dinámicas de la violencia bipartidista, y la consolidación de terrenos ganaderos, especialmente al norte del departamento.

Según el censo poblacional realizado por el DANE (2005a), el departamento de Córdoba contaba con una población aproximada de 5.132 indígenas Emberá Katío. Cifra que no se considera muy precisa, porque constantemente se han presentado desplazamientos forzados de la población por variables como: las dinámicas generadas por el narcotráfico, combates entre Fuerza Pública y grupos insurgentes, tensiones forjadas por paramilitares, acciones presentadas por la explotación minera y a cielo abierto, estigmatización, entre otras, que han enmarcado la vulneración de derechos tanto individuales como colectivos.

Se debe recordar que en la década de 1990 aparecieron en la zona los cultivos de coca administrados por la FARC y los paramilitares, trayendo consigo los conflictos por el control territorial, la ubicación de minas antipersona y el homicidio selectivo de líderes indígenas y campesinos, con la intención de lograr imponer su voluntad para obtener el dominio territorial. Por tanto, la Tabla 6 registra algunos de los casos sucedidos:

Tabla 6. Cronología de la comunidad Emberá Katío del Alto San Jorge, sobre violaciones históricas a la cultura, la salud, libertad e integridad contra su resguardo.

No.	Fecha/Año	Nombre y Apellido	Acontecimiento/Observaciones	Lugar/Comunidad	Presuntos responsables
1.	Abril de 1999		Jaibaná asesinado que dejó cuatro huérfanas. Se perdió un líder importante de la medicina tradicional indígena.	(Ibudó) Tres playitas	Paramilitar AUC
2.	Julio 2/ 2000	Alberto	Gobernador Mayor del Resguardo Cañaveral y fue docente, asesinado.	Casa indígena Corregimiento Juan José	AUC
3.	Julio 2/ 2000/1999	German Bailarín Domicó	Coordinador de Salud, asesinado.	Casa indígena Corregimiento Juan José	AUC
4.	2000	Comunidad y familias	Desplazamiento masivo del Resguardo Quebrada Cañaveral hacia los predios de Egorobadó y Biduadó.	Resguardo Cañaveral	AUC
5.	Abril /2001/2002	Luís Sapia Domicó	Gobernador Mayor del Resguardo Cañaveral, asesinado.	Egorodó/ Origuado de Barranco	AUC
6.	Enero 19/ 2002	William Domicó	Fue miembro de Tierra Alta, Asesinado.	Corregimiento Juan José	AUC
7.	Febrero 5/ 2002	Cirilo Enrique Domicó	Fiscal del Cabildo Mayor Resguardo Cañaveral, asesinado.	Corregimiento Juan José	AUC
8.	Febrero 5/ 2002	Armando Domicó	Promotor de salud, asesinado.	Corregimiento Juan José	AUC
9.	Febrero 5/ 2002	Familias	Desplazamiento masivo Emberá de las últimas familias que se habían quedado en el resguardo Cañaveral.	Biduadó (Soledad)	AUC

10.	Septiembre 8/ 2003/2001/200 2	Miguel	Retención con amenazas de los paramilitares a dos horas de camino en corregimiento Tierradentro. En el año 2001, Miguel fue detenido en Juan José por Paramilitares. Se desplazó al casco urbano.	(Ibudó) Tres playitas	AUC
11.	Febrero 16/ 2004	José Yomar Jumi Jumi	Menor de 12 años asesinado. Este hecho es uno de los resultados de las cuatro retenciones que tuvo el líder Feliciano en su comunidad.	(Ibudó) Tres playitas	FARC Y AUC
12.	Febrero 16/ 2004	María	Lesiones por arma de fuego a la menor.	(Ibudó) Tres playitas	FARC Y AUC
13.	Febrero 16/ 2004	Juan	Herido por enfrentamientos.	(Ibudó) Tres playitas	FARC Y AUC
14.	Febrero 16/ 2004	Luisa	Herido por enfrentamientos.	(Ibudó) Tres playitas	FARC Y AUC
15.	Junio 11/ 2004	Pedro	Lesión por minas antipersonal al menor, en Chimuwarro, en Tamana a una hora de tres playitas al otro lado del río.	Origuiadó	FARC
16.	Mayo de 2005	Todas las Familias	Fumigación de cultivos ilícitos, rastrojos y montañas en las comunidades del Alto Uré.	El Bosque, Dochama y Batadó	Policía Antinarcóticos
17.	Agosto 28 al 1 Sep/ 2006	Todas las Familias	Fumigación de cultivos en recuperación de las comunidades del Alto Uré. Cementerio, rastrojeras, potreros, montaña.	Dopawara, Nejondó y sector Dochama	Policía Antinarcóticos

18.	Septiembre 11-15/ 2006	Todas las Familias	Amenaza y orden de desalojo a las comunidades Emberá y campesinos. Mando de territorio de los mismos paramilitares -águilas negras y paisas-, entre Antioquia y Córdoba.	Dochama	FARC / PARAMILITARES
-----	------------------------	--------------------	--	---------	----------------------

Fuente: Pastoral Social Caritas Colombiana (2012).

De tal manera, la Tabla 6 esboza las condiciones de desaparición de la cultura a través de la muerte de importantes integrantes de la comunidad indígena en diferentes escenarios, tanto de carácter personal (familiar) como colectivo (comunidad).

Por tal motivo y con la finalidad de detener esta dinámica, las autoridades tradicionales solicitaron el apoyo de la justicia de la sociedad mayoritaria, generando denuncias ante instituciones como la Fiscalía General de la Nación, que contribuyeron en el despliegue de las investigaciones necesarias para cada caso. No obstante, los avances fueron limitados —de acuerdo con los registros abordados hasta 2012—.

En su mayoría, las investigaciones no avanzaron por varias razones, siendo una de las principales que las víctimas no tenían documento de identificación por dos variables específicas:

- Por su condición de desplazamiento forzado.
- Porque nunca reconocieron a la Registraduría como institución legítima.

Pero, los mismos pueblos señalaban como posible causa de los homicidios a las diferentes movilizaciones que habían realizado en contra de las grandes empresas que se dedicaban a la extracción minera en la región.

Aunado a ello, las comunidades indígenas habitantes de la zona protestaban al sentirse afectadas en su derecho a una nutrición adecuada, pues no podían hacer uso del territorio para su autosostenimiento ya que, en términos de siembra o caza, el uso del suelo era limitado por temor a detonar alguna mina antipersonal. Tampoco contaban con la posibilidad de obtener el pescado que tanto valora su cultura o beber del agua del río, pues evidenciaban su contaminación —por la turbiedad— a causa de la minería (Pastoral Social Caritas Colombiana, 2012).

Entre las causas que produjeron la crisis humanitaria y la exclusión se encuentra la ausencia de Estado. Así lo expresan claramente los mismos gobiernos indígenas en sus diferentes planes de vida, verbigracia:

Uno de los factores determinantes es la baja gobernabilidad que la institución tiene sobre dicho territorio. Es conocido que el Paramillo en la última década se convirtió en el centro del proyecto paramilitar, proyectándose sus acciones desde allí hacia el Urabá, lo mismo que hacia las sabanas de Córdoba y Sucre, igual que hacia el bajo Cauca. De este modo el área de parque ha estado bajo el control de actores militares: dominada por los paramilitares y en continua disputa con la guerrilla. Así, se puede decir que la presencia de la unidad de Parques es apenas nominal, sin que pueda desarrollar acciones de control. (Plan de vida: cabildos mayores río Verde y río Sinú, 2017)

Se hace evidente, entonces, la carencia de políticas públicas que conlleven a gestar entornos protectores y, más aún, que brinden el acceso a derechos de los diferentes actores sociales. Sin soslayar la ubicación geográfica de los diferentes grupos humanos, en tanto el sur de departamento de Córdoba se convirtió en el corredor estratégico del narcotráfico y la extracción de los recursos renovables y no renovables. De igual manera, es percibida la ausencia histórica de proyectos que contribuyan al fortalecimiento socio-organizativo de aquellas comunidades étnicas, así como la protección de su identidad colectiva que parte de las prácticas tradicionales heredadas de sus ancestros.

Así, las problemáticas, anteriormente enunciadas, produjeron la expulsión violenta de algunas familias Emberá Katío de sus territorios, la estigmatización permanente a indígenas al ser señalados como integrantes de uno u otro grupo violento y la imposibilidad de acceder a sus lugares sagrados. Como consecuencia de lo anteriormente expuesto, se originó la pérdida de identidad étnica, el desarraigo, la abolición de sus prácticas culturales, el debilitamiento de sus procesos socioorganizativos y de sus prácticas medicinales cimentadas en su cosmovisión, y la pérdida de sus semillas tradicionales.

Con el propósito de dar solución a esta serie de problemas vivenciados, el cabildo mayor y los diferentes gobernadores en conjunto con la ONIC buscaron

apoyo en las instituciones estatales y civiles que pudieran articular acciones en pro del restablecimiento y garantía de sus derechos. La labor realizada permitió gestar diálogos con el Ministerio del Interior para la posible restitución territorial de carácter colectivo a las familias que sufrieron el desplazamiento forzado por las dinámicas de la violencia, y cuyos territorios quedaron en manos de los grupos armados y de los “colonos”. Infortunadamente, no se encuentra mayor registro de estos diálogos y de los compromisos pactados y/o materializados.

Por otro lado, los grupos humanos (étnicos y campesinos) del sur de Córdoba han vivenciado una problemática transversal al cultivo coca, la cual consiste en su erradicación a través de las aspersiones aéreas de glifosato, iniciadas en el año 2003 como mecanismo de lucha contra los cultivos ilícitos en el país y que presentó su auge entre 2005 y 2007 cuando eran realizadas con mayor frecuencia. Es una práctica nociva que afecta las tierras productivas, los cultivos de pan coger, la fauna, la flora, los recursos hídricos que disponen las comunidades en dicho territorio y, aunado a ello, genera intoxicaciones humanas como daño colateral por el uso del glifosato.

En este sentido, como resultado de las conversaciones con el Estado nacional en el transcurso de la primera década y los albores del segundo decenio del siglo XXI, se plantearon varias soluciones posibles, tanto para la aspersión de glifosato como para las minas ubicadas en el territorio. Acogiendo así el Programa Presidencial de Acción contra Minas Antipersonal, del cual —según la Pastoral Social Caritas Colombiana (2012)— no se habían establecido hasta el año 2012 formas efectivas de acción. Tampoco había claridad sobre lo relacionado con la sensibilización, orientación y atención psicológica a las víctimas por activación de estos aparatos explosivos.

Posteriormente, los grupos étnicos y las poblaciones campesinas se acogieron al Plan de erradicación voluntaria de los cultivos de coca. Sin embargo, para el año 2017, plantearon realizar una movilización de orden nacional en protesta porque gran parte de las familias, que se acogieron a dicho plan, no recibió los beneficios económicos pactados.

Por ello, uno de los voceros de dicha movilización argumentó que: “la pretensión de afros e indígenas de expulsar a los campesinos difícilmente puede ponerse en práctica porque no hay fondos ni política del Estado para reubicarlos” (Redacción Paz, 2017).

A pesar de lo previamente expuesto, se afirma que los municipios del sur de Córdoba podrían tener un mayor desarrollo en términos económicos y, con ello, en las demás esferas de la vida social —seguridad alimentaria y nutricional, salud, cultura, educación, deporte— al contar con las regalías derivadas de las grandes empresas allí ubicadas. Sin embargo, no ha sido posible porque:

(...) es evidente un conflicto de poderes locales por el acceso y control de las regalías derivadas de Cerro Matoso. Esta situación se complejiza aún más si se tiene en cuenta que, durante el periodo de mayor control de las autodefensas en la región, 1998-2005, fue posible evidenciar toda una red de cooptación de las regalías a través de las administraciones locales, esto por medio de articulaciones entre élites locales y actores armados para la apropiación de rentas, que irían a financiar a dicho grupo armado y a determinar las prioridades de desarrollo territorial para la región. (Bernal, 2009, como se citó en Serrano, 2016). (Serrano 2016, pp. 74-75)

Lo anterior pone en evidencia las grandes dificultades de participación de las comunidades indígenas, las cuales quedan excluidas de dichas dinámicas y con vulneración e inobservancia de derechos. Donde, como lo señalan diferentes organizaciones no gubernamentales, los resguardos son tenidos en cuenta para realizar el proceso formal de consulta previa por parte de las empresas y autoridades locales, pero en la realidad no es escuchada su voz o posición al momento de generar acciones que afecten sus territorios, yendo contra su desarrollo social como comunidad indígena y su derecho a la autodeterminación.

Para concluir este acápite, es factible afirmar que la crisis humanitaria, que históricamente han vivenciado las comunidades indígenas del sur de Córdoba y del país en general, obedece a las dinámicas de la violencia producidas por el conflicto armado interno y que han colocado en disputa el dominio territorial para la economía del narcotráfico.

Derivando de lo anterior, el desplazamiento forzado, la vulneración de los derechos humanos, la inseguridad alimentaria —malnutrición—. Se produce, entonces, la marginación social de carácter individual y colectivo. Lo cual ha sido reconocido por parte de la Corte Constitucional (2009a), en el Auto 004/09, así:

El conflicto armado colombiano amenaza con el exterminio cultural o físico a numerosos pueblos indígenas del país. En el curso de la última década, el conflicto armado, reorientado por actividades relacionadas con el narcotráfico, que se desarrolla en Colombia se ha convertido en el principal factor de riesgo para la existencia misma de docenas de comunidades y pueblos indígenas a lo largo del territorio nacional. (Corte Constitucional, 2009a)

El Auto 00/09 es una señal de alerta que, tanto la Corte Constitucional como otras instituciones, han proferido respecto al riesgo de abolición cultural pero también física que enfrentan multiplicidad de comunidades étnicas y especialmente indígenas en el país, por cuenta del conflicto interno que se ha mantenido históricamente. Riesgo que se ha incrementado con el accionar —reglamentado parcialmente— de las grandes empresas extractivas que obtienen la materia prima del subsuelo colombiano.

De tal manera, como medida de acción para la protección de los pueblos indígenas que se encuentran en riesgo de desaparición, fue creado el Plan de Salvaguarda Unificado, con la intención de contribuir a la minimización de aquellos factores que inciden en la violencia ejercida sobre estos pueblos. Un plan que posibilitará la gestión de acciones para menguar la vulneración de derechos individuales y colectivos que siguen experimentado familias y comunidades indígenas.

Finalmente, se debe agregar que la actualización del Plan de Salvaguarda Unificado debe ser permanente para que las acciones propuestas hasta la fecha se materialicen y sea posible la creación de políticas públicas efectivas en su aplicación y que garanticen la supervivencia cultural y material del pueblo Emberá en esta región.

2.6.3. Kipará, la fuerza Emberá.

Los estudios sociológicos y antropológicos de los diferentes grupos humanos en su evolución histórica han desvelado cómo algunos comportamientos y rituales están dotados de gran significado y ayudan a interpretar las características de cada grupo. Tal es el caso de las deformaciones corporales y de las pinturas, tanto en la propia piel como en piedras y en maderos, considerándose generalmente como maneras particulares para diferenciarse de otros grupos humanos y, al tiempo, establecer una identidad y/o jerarquía al interior del suyo.

En Colombia, la mayor parte de los grupos indígenas existentes conservan aún la tradición de aplicar la pintura a nivel corporal y facial. Inclusive, más allá del significado que posee para ellos, la utilizan también para lograr ciertos objetivos de impacto visual para la venta de sus artesanías. Así, la sociedad mayoritaria los percibe como una garantía de autenticidad.

Entre los tipos de pintura que actualmente emplean algunos pueblos indígenas se destacan dos tipos de pigmentos: el kipará y el achiote, los cuales poseen diferentes nombres de acuerdo con las construcciones fonéticas de cada pueblo indígena.

El kipará, también denominado jagua, es la fruta de un árbol considerado curativo desde la cosmovisión Emberá y además es utilizado por ellos como maderable. La fruta (Figura 6) se obtiene de la copa misma del árbol³, se abre y se ralla, para luego cocinarla mezclada con carbón y cubierta con hoja de bijao. Una vez cocinada, se exprime y se obtiene una tinta de color azul oscuro.

La tintura se aplica en la cara y en el cuerpo para proteger contra los malos espíritus y contra algunas enfermedades físicas y mentales. Además, es utilizada para espantar a los insectos, para fortalecer y dar color al cabello, y para establecer diferencias entre las personas al interior de un mismo grupo.

³ El árbol de jagua es considerado científicamente como *Genipa americana*, alcanza una altura máxima de 25 metros con un diámetro de 55 centímetros, con una longevidad de 60 años aproximadamente (Universidad EIA, 2020).

Figura 6. Frutos de kipará.

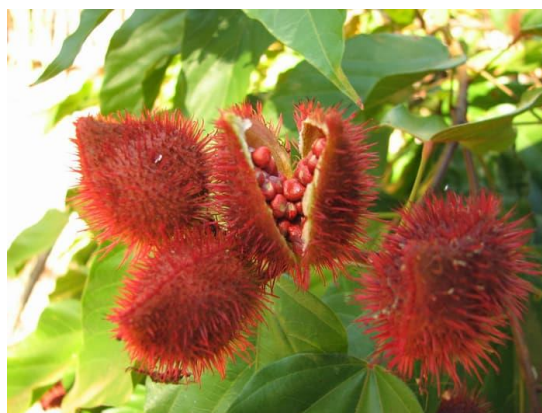


Fuente: Pueblos Originarios (s.f.).

Mientras el achiote o bija es un árbol pequeño⁴, de flores rojas y olorosas, que genera un fruto con forma de cápsula y contiene en su interior semillas triangulares rojas (Figura 7). Estas semillas se colocan en agua y se mueven constantemente para que desprendan el color, y al día siguiente se retira con mucho cuidado el agua pues la pintura o tinte queda precipitada en el fondo del recipiente.

Finalmente, el tinte decantado se pone a secar al sol y se mezcla luego con grasa animal para utilizarlo como crema. Estas semillas son conocidas en la sociedad mayoritaria, pero utilizadas para condimentar y colorar los alimentos (Pueblos Originarios, s.f.).

Figura 7. Frutos de achiote.



Fuente: Tokopedia (s.f.).

⁴ Considerado científicamente como *Bixa orellana*. Se encuentra en casi toda Colombia.

Utilizando estos dos pigmentos, los Emberá realizan diferentes diseños en cara y cuerpo de acuerdo con la forma en que perciben el mundo que les rodea. Por ello, son disímiles algunos esquemas utilizados por los diferentes grupos Emberá: Chamí, Katío y Dobia. De tal manera, la pintura adquiere diferentes significados, generalmente relacionados con variables de la vida cotidiana como: género, edad, estado civil, estatus social. Asimismo, cuentan con diseños graficados en cara y cuerpo que son utilizados particularmente para rituales de paso, de sanación y de celebración.

Por tanto, la pintura es considerada como una de las manifestaciones más importantes dentro de la cultura Emberá. Es un elemento que produce identidad colectiva. El kipará/jagua y el achiote representan la relación existente —para los Emberá— entre lo mítico, lo humano y lo natural. Encontrándose como los diseños más utilizados: la mariposa, las montañas, los huevos de serpiente, la cola del mono, el cántaro, el caracol, entre otros (Ulloa, 1992a).

En los Emberá Katío, las mujeres solteras llevan también color rojo en sus dibujos faciales, con la intención de enamorar y hacer saber al resto de la comunidad que se encuentran disponibles para el matrimonio. No obstante, en algunas comunidades esto puede ser complementado con el uso de collares o el color que los mismos puedan tener. Mientras los cazadores se dibujan lo que han considerado como la forma de una culebra y en otras ocasiones la huella del tigre, con la pretensión de ser protegidos cuando desarrollan dicha actividad económica.

Los diseños más representativos y de mayor importancia en las comunidades son los del Jaibaná y sus ayudantes, puesto que connotan las dualidades: salud/enfermedad, bueno/malo y vida/muerte. En el Jaibaná sus diseños son exclusivos pues les permite tener una comunicación directa con los Jai/espíritus, mientras que los ayudantes deben dibujar en sus cuerpos únicamente lo que el Jaibaná les indique. Únicamente el Jaibaná sabe cuál diseño aplicar de acuerdo con la enfermedad que va a trabajar.

Los motivos usados por las ayudantes del Jaibaná en sus cuerpos son representaciones de animales, como el tigre (...); plantas cuyas hojas (...) o espinas (...) se representan de manera naturalista; objetos, como envueltos de maíz (...) y

seres míticos como la /jepa/ (...). Entre los objetos tratados de modo sustancialista, tenemos las cadenas (...) y las cruces (...), que nos remiten a contextos y significaciones dentro del mundo de las esencias.

El Jaibaná utiliza pintura en el cuerpo con diseños exclusivos, que consisten en círculos concéntricos, los cuales connotan conocimiento. (Ulloa, 1992a, p. 124)

Jepa es la alusión que se hace a una boa mítica de acuerdo con la cosmogonía Emberá, así gran parte de las figuras realizadas en el cuerpo y cara son un complemento entre elementos del mundo mítico y el cotidiano (Figura 8).

Figura 8. Pinturas Emberá.



Pintura de círculo. Usada por el Jaibaná en un canto de /jai/. (p. 133)



Pintura de huella de tigre. Usada por las ayudantes del jaibaná en un canto de /jai/. (p. 125)



/Kidúapá/ Pintura de hoja. Usada por las ayudantes del Jaibaná en un canto de /jai/. (p. 126)

Fuente: Ulloa (1992a).

Sin embargo, debido a las dinámicas de desplazamiento forzado y al asentamiento en lugares que no son sus territorios, en algunas comunidades paulatinamente se ha ido aboliendo esta tradición cultural, principalmente por dos razones: 1) por la intención de encajar en la sociedad mayoritaria que constantemente los discrimina y 2) porque en la ciudad y en los nuevos

asentamientos no encuentran árboles de *Genipa americana* para recolectar los frutos de kipará y extraer su pigmento. De esta forma y paulatinamente, las nuevas generaciones van desconociendo sus usos y significados dentro de su entramado cultural.

Sumado a lo anterior y en el caso específico del pueblo Emberá, algunos elementos de su cultura comenzaron a ser comercializados, verbigracia: los frutos de kipará y sus diseños faciales y corporales, pero sin que el pueblo reciba compensación alguna por ello.

De allí que algunos gobiernos regionales, en el marco de las políticas de desarrollo sostenible, hayan adelantado algunos proyectos que incluyen el cuidado de estos árboles de gran importancia para el pueblo Emberá, verbigracia: en Chigorodó (Antioquia) se desarrolló un proyecto para el uso sostenible de la jagua financiado por el Ministerio de Asuntos Exteriores de Finlandia y con el apoyo del Cabildo Mayor Indígena de Chigorodó, del Instituto Interamericano de Cooperación para la Agricultura (IICA) y el Programa Manejo Forestal Sostenible en la Región Andina, a través del cual se buscó el aprovechamiento de los frutos, semillas, aceites y esencias, sin perjudicar el ecosistema. El proyecto contó con el apoyo de las comunidades indígenas que allí residían (Finkeros, 2015).

Así, la jagua como colorante azul se empezó a comercializar, utilizando un proceso desarrollado por laboratorios de Ecoflora en Medellín, proyecto que fue considerado como un descubrimiento para el desarrollo biotecnológico del país.

“Nosotros siempre habíamos visto el árbol, pero pensábamos que para lo único que servía era para que los indígenas se pintaran la piel con la fruta, y nosotros los afros la usábamos como herramienta de trabajo”, afirma Nemecio Palacio, miembro de la comunidad y cofundador de la comercializadora PLANETA SAS. (Semana Sostenible, 2017)

Extrayendo el colorante azul, tras la separación molecular, se bloquea la función de pigmentación de la piel para ser usado en las industrias alimenticias y cosméticas, con base en las disposiciones enmarcadas en el Protocolo de Nagoya. Se espera que a través del uso sostenible de la biodiversidad se generen mayores

posibilidades de inclusión y conservación en la región, y que el beneficio económico llegue a las comunidades mismas, ese es el reto (Semana Sostenible, 2017).

De igual manera se encuentra el achiote, el cual fue utilizado por un tecnólogo en negocios internacionales, quien lo distribuyó como colorante natural a las industrias alimenticias tanto a nivel nacional como internacional, creando así su empresa Colorganics en alianza con Biointropic, impulsándolo como producto orgánico con uso sostenible de las plantas, conocimiento que obtuvo de leer acerca del achiote, donde:

Aprendió que las comunidades se aplicaban la pulpa como crema para aliviar el dolor de cabeza. Que por tradición la utilizaban en la Amazonia cuando se envenenaban con yuca brava o que los indígenas de esa misma región se lo untaban en la cara para evitar picaduras y protegerse de los rayos del sol. Y la clave para su idea: que el achiote era un colorante y un condimento natural americano usado desde épocas prehispánicas. (El Espectador, 2017)

Así, los conocimientos de las comunidades indígenas son aprovechados por terceros para el desarrollo biotecnológico, quienes adquieren considerables ganancias. En tanto, son presentados como descubrimientos que se inscriben dentro de los objetivos globales de desarrollo sostenible, lo que les facilita la financiación y el posicionamiento en el mercado nacional e internacional.

Sin embargo y a pesar de los diferentes proyectos que se enmarcan en la bioeconomía de Colombia, la kipará/jagua es un símbolo cultural para la identidad del pueblo Emberá y que da cuenta de la construcción de una memoria colectiva de carácter visual e icónico, considerándose como su fuerza, al ser dotada con el significado de protección.

En síntesis, las pinturas faciales y corporales de los Emberá, son un sistema de comunicación simbólica, que con sus diseños inspirados en la exuberante y variada naturaleza que los rodea, de la cual son origen, desarrollo y supervivencia como etnia y cultura, expresan sus concepciones, virtudes, roles sociales, estados de ánimos, deseos, y su identidad étnica y cultural. (Cardona, 2013, p. 29)

2.6.4. Mujeres Emberá de Frontino, orgullosas de su cultura.

Frontino es un municipio panelero, rico en agua, perteneciente al departamento de Antioquia, fundado en 1806 y erigido municipio en 1859. Se encuentra a 146 km de Medellín y limita con los municipios de Murindó, Uramita, Abriaquí, Urrao, Dabeiba, Vigía del Fuerte y Cañasgordas.

De acuerdo con el censo poblacional realizado por el DANE en el año 2005, Frontino demográficamente posee la siguiente composición: un 10,4% de etnia indígena y un 1,0% de afrocolombianos (Municipio de Frontino, s.f.). Dentro de la etnia indígena se encuentran constituidos los siguientes resguardos (Tabla 7):

Tabla 7. Resguardos Emberá Katío del municipio de Frontino, Antioquia, 2016.

RESGUARDO	Etnia	Hectáreas tituladas
Murrí-Pantanos	Emberá Katío	30.788
Chaquenodá-Pegadó (posteriormente tuvo ampliación)		23.843,38
Nusidó		130,93

Fuente: Departamento de Planeación de Antioquia (2016).

Es importante reconocer que la mayoría de los resguardos indígenas, y en este caso del departamento de Antioquia, se encuentran alejados de las zonas urbanas. Por lo tanto, algunas familias se encuentran asentadas en lo profundo de las montañas y cerca de los ríos, forma de vida que aparece como una constante dentro de sus patrones culturales.

La población indígena de Frontino, al igual que muchas otras de Colombia, ha sufrido la violencia de los grupos armados en contienda: el Ejército, las FARC, los paramilitares y grupos delincuenciales:

Las acciones de las FARC entre 2002 y 2005, ya más puntuales y menos continuadas, se concentran especialmente en los municipios del área de Páramos del Oriente y otras zonas; en el Norte, en el área de Ituango, Yarumal, Campamento y Valdivia; en el Bajo Cauca; en el occidente del departamento, en Urrao, Frontino, Caicedo, zona rural de Santa Fe de Antioquia, y Anzá. (Maya, Muñetón y Horbath, 2018, p. 229)

Esta situación incidió en el desplazamiento forzado de algunas familias indígenas y campesinas, e inseguridad alimentaria para muchas otras que decidieron continuar en sus territorios.

Ahora bien, la mayoría de las familias que integran las comunidades indígenas en el municipio de Frontino poseen una economía de subsistencia, sembrando escasamente aquellos insumos esenciales para su gastronomía ancestral, tales como: primitivo, yuca, maíz, plátano y banano. Motivo por el cual, muchos de los productos necesarios para complementar su dieta los deben obtener de las ventas de sus creaciones artesanales en zonas urbanas, entre las cuales se pueden mencionar: los collares y las canastas. Artesanías creadas y ofrecidas por las mujeres del pueblo Emberá, quienes orgullosamente se desplazan a la cabecera municipal con su ornamentación tradicional (Figura 9).

Figura 9. Mujer indígena de Frontino, orgullosa de su cultura.



Fuente: Viajar en Verano (2018).

Lo anterior ha propiciado profundas transformaciones en las creencias y prácticas culturales, aboliendo paulatinamente el significado que colectivamente se les había asignado, en tanto:

Hoy en día hombres y mujeres Emberá no investigamos; si le preguntan algo a los adultos dicen: “yo no sé”. Puede ser porque nuestros padres y madres nunca dicen que es importante nuestra cultura o no nos interesa saber lo nuestro, porque como dicen en las comunidades: “¿para qué saber lo nuestro si ya lo sabemos y lo

vivimos?”. Esto pasa porque los Emberá no se han dado cuenta de la importancia de su cultura. (Domico, 2010, p. 33)

Permitiendo concluir que la necesidad de complementar su alimentación les hace querer conocer, aprender e inconscientemente reproducir las prácticas que se inscriben en el entramado cultural de la sociedad mayoritaria, generando la tendencia a que gradualmente las expresiones propias de los pueblos originarios vayan desapareciendo.

Pues bien, las prácticas de dominación a las que históricamente se ha sometido a la mujer en la sociedad mayoritaria no son una excepción dentro de los grupos indígenas. No obstante, los grupos indígenas lentamente han reconocido la importancia de la mujer a nivel social, además de su rol como transmisora de cultura.

Advirtiéndose que dichas transformaciones han sido logradas especialmente por medio de políticas públicas y por el trabajo comprometido de las ONG y de espacios internacionales como la CEDAW, de la cual es posible rescatar el artículo 5:

Modificar los patrones socioculturales de conducta de hombres y mujeres, con miras a alcanzar la eliminación de los prejuicios y las prácticas consuetudinarias y de cualquier otra índole que estén basados en la idea de la inferioridad o superioridad de cualquiera de los sexos o en funciones estereotipadas de hombres y mujeres. (CEDAW, 1979)

Empero, fue en mayor medida en los albores del siglo XXI que la mujer indígena comenzó a ser incluida con especial ímpetu en algunos procesos organizativos. Como ejemplo de lo anterior, se encuentra:

- A nivel local, un Consejo de Mujeres en algunos resguardos.
- A nivel departamental se ha creado el Encuentro de Mujeres Indígenas.
- Integran, además, los Consejos Regionales Indígenas y la Organización Nacional Indígena de Colombia.

El hecho de haber podido acceder —en algunos casos— a la educación secundaria y universitaria ha permitido la gestación de una conciencia de género, que les ha posibilitado emprender su lucha por la reivindicación de los derechos

como féminas de las comunidades. En esta labor han participado también algunas instituciones, tal como se mencionó anteriormente. Así, gradualmente crece el número de las mujeres conscientes de la exclusión vivenciada por su género, tal como lo expresan dentro del marco del II Encuentro de Mujeres Indígenas Emberá Chamí de Risaralda (2009):

La mujer termina siendo marginada por el machismo de los dirigentes que no permiten que las Emberá Wera lleguen a puestos de dirección, y también por los maridos que no permiten que las compañeras asistan a reuniones, a las capacitaciones o los encuentros. Pero también nos margina el Estado que nos despoja de tierras, nos quita el derecho a la educación y la salud. (UNFPA/ICBF 2015)

De tal manera, las mujeres indígenas incursionan en el proceso de reconocimiento del machismo al que han sido sometidas por los patrones socioculturales legados de sus ancestros, y paulatinamente se van empoderando para que se les reconozcan sus valiosos aportes para el fortalecimiento de los procesos organizativos locales y se les permita participar en los movimientos que se originan desde la etnia indígena.

No obstante, a pesar de los avances, la participación de la mujer aún no es equitativa⁵ en la etnia indígena. En tanto, para el año 2011, se registraba en el departamento de Antioquia 118 cabildos locales y 9 mayores, en los cuales se advertía una mínima participación de la mujer Emberá, en lo relacionado con el ejercicio del poder político y en el marco de sus estructuras organizativas propias (Tabla 8):

Tabla 8. Participación femenina en cabildos.

Tipo de cabildos	No. de cabildos	Participación mujeres	% Participación
Locales	118	32	27
Mayores	9	4	44
TOTALES	127	36	28

Fuente: Plan de Salvaguarda Emberá Capítulo Antioquia (s.f.).

⁵ Claro está que la equidad de género tampoco se evidencia en la actualidad en la sociedad mayoritaria.

La Tabla 8 muestra cómo, para el año 2011, la mujer tuvo una participación de tan solo el 27%. En ninguno de los casos una mujer indígena apareció elegida gobernadora de algún cabildo mayor y solamente tres mujeres ejercieron el cargo de gobernadoras locales. Los cargos ocupados especialmente fueron: fiscal, tesorera, secretaria y alguacil.

Para intentar modificar la situación, dentro del marco del Tercer Encuentro Departamental de Mujeres Indígenas de Antioquia realizado en el año 2012, las mujeres proclamaron contar “con grandes capacidades para orientar espiritual y organizativamente en las comunidades indígenas”. En medio del encuentro, presentaron siete peticiones, de las cuales cabe resaltar:

(...) 3. Llamamos la atención a nuestros gobiernos indígenas para que la mujer indígena sean tenida en cuenta en los espacios políticos de deliberación y decisión en la que tenga intereses sobre nuestra madre tierra, siendo ésta nuestra esencia fundamental para la vida y la pervivencia como pueblos como cultura, para hablar de una educación propia, mantener una buena salud ejercida desde la sabiduría ancestral y para la garantía de la vida física de nuestros hijos e hijas.

(...) 6. Llamamos la atención a las autoridades indígenas locales, mayores y a la regional que un encuentro departamental de mujeres indígenas no es un espacio de discusión solo para mujeres, es de todos y todas, queremos que nuestras autoridades aprendan a escuchar con el corazón nuestros pensamientos que es para el bien de nuestro movimiento indígena. Así como cuando nuestras autoridades indígenas nos convocan a las asambleas, reuniones, juntas directivas, consejos y otros espacios organizativos siempre las mujeres y los jóvenes están presentes escuchando a los hombres, es hora que ustedes hagan lo mismo. (Declaración de las Mujeres Indígenas de Antioquia, 2012)

De tal manera, se han esbozado los esfuerzos realizados por las mujeres indígenas para ser incluidas en las estructuras sociales y culturales que se conforman en sus comunidades. Mujeres que ratifican su disposición para actuar de forma conjunta con el género masculino, reconociendo que su lucha no es para trabajar aisladas de los hombres, sino para ser reconocidas como sujetos de derechos y para que se comprenda que sus problemáticas no son solo de mujeres sino también de familias y comunidades.

En compendio, se puede afirmar que la participación de la mujer indígena en los escenarios propuestos —por sus patrones socio organizativos tanto desde la cosmovisión Emberá como desde los propuestos por la sociedad mayoritaria— expresa el orgullo que el género femenino siente por su cultura, por sus tradiciones y los significados que se hallan inmersos en cada objeto y ornamento ancestral. Lo cual es evidenciado tanto en las mujeres del municipio de Frontino como en la etnia indígena en general.

“Ayer, hoy y mañana las mujeres siempre estaremos en la defensa de nuestros derechos pero tampoco se nos olvidan los derechos colectivos como garantía de una vida con respeto y dignidad” (Declaración de las Mujeres Indígenas de Antioquia, 2012).

2.6.5. Emberá, la cultura ligada a los minerales.

El oro, como metal precioso, históricamente ha sido dotado de gran valor de cambio a nivel global, convirtiéndose así en un objeto sinónimo de poder y riqueza para los diferentes países. De allí que, en la actualidad, sea considerado como patrón sólido para el mercadeo de divisas internacionales.

En Colombia, la extracción del oro ha provocado una dinámica de violencia entre los diferentes grupos armados (estatales y al margen de la ley). Estos enfrentamientos, cuando se suceden en zonas de asentamiento de grupos poblacionales, generalmente producen su desplazamiento forzado. En ello, particularmente, se han visto afectadas las comunidades indígenas, afrocolombianas y campesinas, provocando un éxodo rural tanto a nivel individual como colectivo.

Los pueblos Emberá figuran entre los principales afectados por acciones violentas. Para las comunidades asentadas entre los departamentos del Chocó y Risaralda, la violencia se vinculó de manera directa con la llegada de grandes proyectos de extracción aurífera en la década de 1970 a la zona del Alto río Andágueda; y con el advenimiento en las décadas de 1980 y 1990 de grupos armados insurgentes como las guerrillas del EPL, ELN y las FARC. Ya en la década del 2000, la región experimentó el arribo de grupos de autodefensa que se movieron desde el Urabá antioqueño. (Stavenhagen. 2005). En el departamento de Córdoba, los hechos

violentos se relacionaron con la construcción de la represa de Urrá y con la amenaza y presencia continua de células paramilitares en sus territorios. Como vemos, un elemento decisivo en los desplazamientos forzados, y relacionado directamente con las formas de violencia que han estructurado estas dos regiones, es la concordancia de dichas zonas con áreas de economías extractivas. (Vía Plural, 2009, p. 18)

Al llegar a las ciudades, estos grupos desplazados enfrentan nuevas problemáticas originadas por el hecho de no estar preparados para adaptarse a una nueva forma de vida: la vida urbana. Para ellos, este estado de indefensión les conduce a enfrentar situaciones nuevas: la pobreza extrema, la mendicidad, la malnutrición, la explotación sexual, la esclavitud doméstica, el cambio cultural, entre otras.

De acuerdo con el informe realizado por Vía Plural (2009) y con el artículo del medio de comunicación Verdad Abierta (2014), se presume que el mayor éxodo forzado del pueblo Emberá sucedió en la segunda mitad del siglo XX⁶, cuando un indígena descubrió una mina de oro en la zona denominada Alto Andágueda, en Bagadó (Chocó). El descubrimiento produjo el enriquecimiento abrupto de su familia. Lo cual, rápidamente, generó la suspicacia entre sus vecinos, quienes aprovecharon alguna festividad para investigar y conocer el origen de dicha fortuna. Enterados del hallazgo, todo el pueblo comenzó a movilizarse hacia el sector donde abundaba el metal. El descubrimiento hizo que los Emberá soslayaran los cultivos agrícolas y se dedicaran a la extracción aurífera.

El rumor, sobre la existencia en la región de minas ricas en oro, corrió con gran velocidad. Un colono paisa, de apellido Escobar, se desplazó al lugar reclamando como suyos los títulos de la mina que era explotada por las familias indígenas. Escobar que, por supuesto estaba más familiarizado con los trámites acerca de la propiedad de los terrenos, consiguió la expulsión de los indígenas con ayuda de la Policía de Quibdó. No obstante:

Ninguna de las familias tenía títulos de las tierras, pues la mina estaba sobre una zona de reserva forestal. Sabiendo esta restricción, los Escobar buscaron al

⁶ Lo cual se puede detallar en el libro *El oro y la sangre* (1994) del periodista colombiano Juan José Hoyos.

entonces Servicio Minero para que les realizara un mapa de la mina para solicitar los títulos.

En 1975 el indígena Aníbal Murillo, a quien describían como un hombre que tenía la capacidad de ‘oler el oro’, encontró una nueva mina a dos kilómetros del Morrón a la que nombró La Bruja. Preocupados por la competencia pero sobre todo porque ésta era una veta en potencia y a Morrón se le estaban agotando las reservas después de 76 años de explotación, los Escobar buscaron de nuevo al Servicio Minero. Esta vez, le solicitaron incluir en el mapa a La Bruja y a las dos minas las renombraron Palomas Uno y Palomas Dos.

“A partir de agosto de 1976 todos los Emberá del Alto Andágueda comenzaron a ser desterrados de los ríos Colorado y Azul. Durante los primeros meses de 1977 la situación empeoró y los actos de hostilidad contra los indígenas continuaron (...)”, documentó Hoyos en su libro⁷. (Verdad Abierta, 2014)

La disputa se resolvió con la constitución del resguardo indígena del río Andágueda en 1979 con 50 mil hectáreas, reconocimiento otorgado por el INCORA. Sin embargo, para el año 2014, el 80 por ciento de este territorio se encontraba en manos de terceros, pues fue concedido a través de títulos mineros y solicitudes de estos, por parte de multinacionales, afectando así los derechos de las comunidades que integran el resguardo (Verdad Abierta, 2014).

Así, en octubre de 2012 la Agencia Nacional Minera les aprobó títulos a cinco empresas con vigencia hasta los años 2038 y 2040 para explotar 13 mil hectáreas en el Andágueda. Pero mucho antes, en septiembre de 1996, el Ministerio de Minas les había otorgado a los indígenas una licencia para explotar 720 hectáreas hasta febrero de 2012. ¿Por qué a las multinacionales el Estado les dio permiso para explotar durante 26 años una enorme extensión de tierras que habían sido reconocidas por el mismo Estado como de propiedad de los indígenas? ¿Por qué, en cambio, cuando ellos pidieron licencias para explotar su propia tierra colectiva, apenas les dieron 720 hectáreas y por un tiempo más limitado? (Verdad Abierta, 2014)

⁷ Se alude al libro *El oro y la sangre* (1994) del periodista Juan José Hoyos.

Aquel metal tanpreciado y codiciado, que a finales del siglo XV produjo despojo, violencia y esclavitud, para la segunda mitad del siglo XX continuó haciéndolo e incluso sigue causando daños en la actualidad. Ha sido fuente de miseria para el pueblo Emberá, que se ha visto obligado a salir de sus territorios, tal como si se tratara de “La nueva conquista: minería en territorios indígenas” (CECOIN, 2008).

En Colombia se ha intentado reglamentar la explotación del subsuelo a través de la expedición de códigos de minas. Un ejemplo de ello es el Decreto 2655 de 1988 (Presidencia de Colombia, 1988c) considerado como el mayor intento de madurez que se tuvo en el país, en términos de regulaciones mineras y protección de los territorios indígenas. El decreto establecía la regulación de Zonas de Reserva Minera Indígena (ZMI), en las cuales las actividades mineras realizadas por particulares solo se podían llevar a cabo si contaban con el aval de las autoridades tradicionales. Asimismo, las comunidades indígenas tenían la posibilidad de indicar qué lugares eran excluidos como objeto de explotación o exploración, con base en los significados socialmente construidos y enmarcados en su andamiaje cultural. Además, este decreto:

- definió la propiedad de las minas y las condiciones de explotación, como actividad de utilidad pública e interés social;
- se daba preferencia explícita a las empresas y al personal calificado como *naturales* de Colombia y tan solo 20 por ciento de las adjudicaciones podían ser para inversionistas extranjeros.
- No había todavía necesidad de licencia ambiental y más bien se entendía que ésta se encontraba implícita en el título de explotación.
- Se empezaron a crear autoridades y fondos destinados al fomento de la explotación. (Trujillo, 2012)

Sin embargo, se alude que dicho decreto no contaba con propósitos progresistas, en tanto contenía ambigüedades que contribuían también con la simplificación de trámites para las empresas extranjeras dedicadas a la exploración y explotación (CECOIN, 2008).

Este Código de Minas fue modificado en 2001 mediante la Ley 685 (Congreso de Colombia, 2001b), con la cual fue renovada igualmente la explotación en los territorios indígenas. No obstante —de acuerdo con CECOIN (2008, p. 346)— se argumenta que este último código se aprobó sin realizarse consulta previa a los pueblos indígenas, eliminó la protección de la minería a pequeña escala y obligó a las diferentes formas de producción artesanal a legalizarse. Complementando lo anterior, el artículo 37 de la Ley 685 de 2001 prohibió a las autoridades de los diferentes niveles territoriales excluir, de manera permanente o temporal, la actividad minera de algunas zonas de sus territorios. Este pronunciamiento fue declarado inconstitucional por medio de la Sentencia C-273/16 (Corte Constitucional, 2016a), donde se argumentó que dicho artículo afectaba de manera directa y definitiva la respectiva competencia de las autoridades territoriales para proponer el ordenamiento de sus territorios.

Configurándose así el contexto propicio para que se incrementaran las solicitudes y concesiones mineras en el país y para que apareciera la corrupción en INGEOMINAS —el ente regulador—, así:

Más de una “piñata”, como lo dijo la semana pasada el ministro de Minas, Carlos Rodado Noriega, lo que sucedió en Ingeominas se parece a una olla a presión en la que se cocinaron todo tipo de irregularidades. Y esa olla finalmente estalló. Detrás de esta piñata que celebró Ingeominas sin ningún control, dando títulos a cualquiera que presentara un plano topográfico, un formulario, la cédula y pagara el costo de un pin, SEMANA descubrió una mina de denuncias, manipulaciones políticas, compraventa de información privilegiada, oficinas paralelas, y el montaje de un nuevo y millonario Catastro Minero Colombiano (CMC) que nunca funcionó.

Compañías nacionales e internacionales, sociedades e individuos empezaron a solicitar títulos mineros de manera voraz ante Ingeominas en los últimos ocho años. Todos querían parte de la piñata. Según datos oficiales, hasta la fecha se entregaron casi 9.000 títulos mineros, que corresponden a un poco más del 4 por ciento del territorio nacional, pero hay casi 20.000 solicitudes en fila, equivalentes al 20 por ciento del territorio. Muchos de los títulos y solicitudes están en ecosistemas estratégicos, como páramos, parques naturales, reservas forestales y humedales.

“Nos abrimos de piernas”, dijo a SEMANA un exfuncionario del Ministerio de Minas y Energía. (Semana, 2011)⁸

Lo anterior permite evidenciar cómo muchas de las concesiones fueron otorgadas de forma amañada, considerándose como una de las razones por las cuales, “según las organizaciones indígenas de Colombia, el 65% de las concesiones mineras vigentes se encuentran en tierras ancestrales de comunidades indígenas y afrodescendientes” (Ladirekta.org, 2010), acarreando implicaciones como: marginalidad, pobreza y vulneración de los derechos humanos de las poblaciones afectadas.

Según la UPME —Unidad de Planeación Minero Energética— (2012), para el año 2010 en Colombia se encontraban 17 áreas declaradas como zonas mineras indígenas con una extensión total de 2.103 km², y 39 zonas más se hallaban en evaluación para su respectiva denominación. Las comunidades consideraron que al conseguir dicha declaratoria obtendrían el derecho de prelación, suponiendo que al ser los titulares de estos derechos podrían controlar la amenaza a sus territorios. Sin embargo:

La ley actual limita las decisiones de la autoridad tradicional al polígono declarado como zona minera indígena o afro, lo cual deja abierta una brecha que pone en riesgo el resto del territorio frente a expectativas de terceros, desconoce que el territorio es integral, niega el ordenamiento cultural del territorio y el enfoque ecosistémico para el ordenamiento ambiental.

Esta norma induce de manera perversa a las comunidades a declarar como zona minera indígena todo su territorio, aun si su intención no es explotarlo en su totalidad.

Además, un derecho de prelación que tiene caducidad y que condiciona, no es un derecho real. (Lagos, 2010)

Así, algunas comunidades con la intención de proteger sus territorios de terceros, y otras con la pretensión de realizar un aprovechamiento del subsuelo, han caído en el juego interno de la normatividad vigente, en parte porque la reglas no

⁸ Si bien el tema de la corrupción es de suma importancia, es un tópico que el presente acápite no pretende ahondar, en tanto puede considerarse como materia de otra investigación.

les han sido explicadas detalladamente, poniendo en peligro su estabilidad y su buen vivir.

De allí que, al ser declarada un área como zona minera indígena o afro y no es explotada por las comunidades mismas, un tercero puede hacerlo y eso es lo que está sucediendo. Y el resultado es: altos índices de miseria en los pueblos originarios, contaminación de los afluentes hídricos y afectación de los ecosistemas en general.

3. Marco normativo indigenista: análisis de la evolución en términos de estructura de oportunidad legislativa e institucional

A través del presente capítulo se revisa con detalle la legislación colombiana, particularmente en aquellos tópicos que guardan relación directa con los grupos étnicos asentados en el país. Se muestra la evolución a lo largo de la historia jurídica, que permitió que lentamente comenzaran a ser reconocidos como sujetos colectivos de derechos y como actores sociales cada vez más importantes en la estructura política de Colombia.

Para lo cual fueron consideradas como idóneas las leyes proferidas a nivel nacional, en tanto son las que orientan las propuestas normativas regionales y municipales emanadas de acuerdo con cada periodo administrativo de ejecución — es decir, cada cuatro años—. Por tal motivo, son planteadas de acuerdo con los intereses del grupo político en curso, aunque permaneciendo sujetas a las exigencias legislativas de orden nacional.

En este sentido, abordar ciertos parámetros legislativos es importante para el presente trabajo, en la medida en que van reflejando la modificación de la estructura de oportunidades para los grupos étnicos y, con ello, la ampliación de su participación política. Incluso desde las formas discursivas, como lo es la denominación conceptual, con que los gobernantes se dirigían a los pueblos originarios, referenciándolos inicialmente desde la categoría de “salvajes” (desde 1890 casi hasta 1967), hasta el momento en que los mandatarios en curso, orientados y persuadidos por el Convenio 107 de la OIT (1957), aceptaron utilizar el concepto de pueblos indígenas o tribales.

Concluyendo que los cambios en la legislación nacional han obedecido tanto a transformaciones en la normatividad internacional como a las luchas de resistencia de estos grupos étnicos, quienes incesantemente desde la época de la Conquista se han negado a ser desplazados y discriminados dentro de la sociedad mayoritaria.

3.1. Ley 89 de 1890: rescate de los resguardos

La crisis agraria ocasionada por la resistencia indígena, cuando se intentó dividir sus resguardos y liquidar sus cabildos, se trató de resolver desde el punto de vista legal con la expedición de la Ley 89 de 1890 (Congreso de Colombia, 1890). La cual buscaba hacer más gradual el proceso de disolución de los resguardos y la posterior repartición de sus tierras, reafirmando también el papel de la tutela y civilización de las misiones religiosas. Asimismo, establecía un procedimiento relativamente sencillo y veloz para que los indígenas registraran sus títulos antiguos.

Todo sucedió una vez expedida la Constitución de 1886 durante el periodo gubernamental del presidente Rafael Núñez, cuando se dio inicio a un singular proceso denominado “regeneración” incluido en el Concordato suscrito entre el Estado colombiano y la Santa Sede. En dicho convenio se delegó a la Iglesia católica la educación de los pueblos indígenas y su respectivo proceso “civilizador”.

Por supuesto que una decisión de este tipo desconocía por completo el pensamiento indígena, su conocimiento y sistema de creencias. Se dio inicio, entonces, a una transformación por decreto de su particular cosmovisión y se adelantó la destrucción de sus mitos y creencias que, inmediatamente y por la fuerza, fueron reemplazados por el dogma de la religión monoteísta.

Como parte importante de esta dinámica se emitió la Ley 89 de 1890: “Por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada” (Congreso de Colombia, 1890). Dicha ley, a pesar de ser expedida por un gobierno conservador a ultranza y sin participación indígena, les generó algunos reconocimientos legales, lo que motivó a que los pueblos de los Andes colombianos la acogieran como una tabla de salvación frente a la presión del latifundio. ¿Y esto a que se debió?

Se debió a que la Ley 89 de 1890 creaba un campo especial del derecho, el cual solo era aplicable a los indígenas y reconocía dos elementos importantes: el régimen comunal de los resguardos de tierras y el gobierno propio a través de los llamados “pequeños cabildos”. Un fuero especial, territorios comunales y gobierno autónomo era lo que desde la Colonia venían reclamando los indígenas.

La ley incluía derechos (aunque pocos) para el pueblo indígena, los cuales estaban siendo vulnerados sistemáticamente por los colonizadores y latifundistas. Siendo una de las motivaciones principales por la cuales aparece en el campo político el accionar del líder indígena Manuel Quintín Lame. Este líder, tras aprender a leer y a escribir, comenzó un juicioso estudio de la ley, llegando a su adecuada apropiación para iniciar una férrea defensa de los derechos que el Gobierno nacional había escrito para su pueblo. Su lucha, sus triunfos y derrotas labraron el largo camino recorrido por los indígenas nacionales tratando de encontrar la justicia y el trato equitativo.

De tal manera, la Ley 89 de 1890 se convirtió en una gran herramienta para la defensa de los derechos de los grupos indígena. Aunque es de notar que en su estructuración, además de proponer la extinción de los resguardos, ostentaba un trato discriminatorio y especialmente racista hacia las comunidades indígenas.

Esta ley fue de suma importancia, en tanto contribuyó al reconocimiento y a la posibilidad de configurar los cabildos como entes jurídicos de carácter especial, significando para los pueblos indígenas —ni más ni menos— que el Estado nacional daba apertura a la posibilidad de un gobierno tradicional, propio. Permitiendo también que sus tierras fuesen reconocidas jurídicamente como propiedad colectiva inajenable, y posibilitando reclamar respeto por su territorio. Este último punto, en la actualidad, continúa siendo uno de los aspectos centrales para los pueblos indígenas en la búsqueda de sus reivindicaciones.

Desde la creación de la Ley 89 de 1890 no se advierten registros de transformaciones en la normatividad del país para “los salvajes” —como fueron denominados por el Estado y la Iglesia— sino hasta 1958 con la Ley 81 (Congreso de Colombia, 1958), que permitió la restitución de los resguardos y fomentó la producción agropecuaria en las comunidades indígenas.

Unos años después apareció la reforma agraria, iniciada en el mes de diciembre de 1961 como resultado de la publicación de la Ley 135 (Congreso de Colombia, 1961), que es significativa en tanto posibilitó la creación del Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (INCORA). Ente gubernamental facultado —

previa consulta con el Ministerio de Gobierno— para asignar territorios y conformar resguardos para aquellos grupos indígenas (“tribus”) que no tenían tierra.

Adicionalmente, la Ley 135 de 1961 dispuso que no fueran considerados como terrenos baldíos aquellos territorios que tradicionalmente habían sido ocupados por grupos indígenas, y al no ser considerados como baldíos se posibilitaba que fueran adjudicados como propiedad colectiva. Aunque, siendo válido únicamente para aquellas comunidades que se encontraban legalmente constituidas como resguardos, o que se encontraran en el proceso de constituirse como tal.

Posteriormente, con algunas modificaciones a la Ley 135 de 1961, surgió la Ley 31 de 1967 (Congreso de Colombia, 1967) a través de la cual se aprobó y adoptó el Convenio 107 de 1957 celebrado en Ginebra por la Organización Internacional del Trabajo (OIT, 1957). El convenio estaba orientado hacia la protección de las poblaciones indígenas, otras poblaciones tribales y semitribales en países independientes. Normatividad internacional de gran influencia para que Colombia impulsara la conformación de los resguardos indígenas a través de la titulación de tierras con carácter colectivo.

Las transformaciones que se estaban presentando en materia del derecho internacional y las reivindicaciones por parte de los pueblos indígenas a nivel global, posiblemente llevaron a una revisión de la normatividad propuesta en el Convenio 107 de 1957, gestionando entonces un nuevo convenio por parte de la OIT: el 169 (OIT, 1989).

Dicho convenio permanece aún vigente y en él se reconocen pretéritas aspiraciones de los pueblos originarios:

- El derecho al fortalecimiento de su identidad.
- El derecho a asumir el control de sus propias instituciones.
- El derecho a conservar su lengua, su religión y su forma de vida.

Este nuevo convenio fue aprobado en Colombia por medio de la Ley 21 de 1991 (Congreso de Colombia, 1991). Reconociendo que el objeto de la ley se encuentra direccionado hacia la búsqueda de que los pueblos indígenas gocen de

igualdad y de los mismos derechos y oportunidades que el Estado colombiano otorga a los demás integrantes de la sociedad mayoritaria.

3.2. Ley 21 de 1991: respeto y protección de los valores indígenas

En términos generales, la última década del siglo XX trajo consigo un mayor reconocimiento de los grupos étnicos como actores sociales y políticos en Colombia, donde se presentaron luchas desde ámbito intelectual y jurídico por parte de las diferentes organizaciones indígenas creadas, tales como el CRIC en 1971 y la ONIC en 1982, en aprovechamiento de la estructura de oportunidades políticas que presentaba el contexto. Introduciendo importantes transformaciones en la normatividad vigente para garantizar la protección y el compromiso con los diferentes grupos étnicos en Colombia.

Ahora bien, durante la primera mitad del año 1991 y como resultado del acuerdo de paz entre el Estado colombiano y el movimiento armado M-19, se realizó en Colombia una Asamblea Nacional Constituyente, dando origen a la Constitución de 1991. Hecho histórico de gran significación, que permitió por primera vez la participación política directa de la etnia indígena, representada por tres líderes pertenecientes a los pueblos: Paéz, Guambiano y Emberá.

Su intervención fue muy importante y contribuyó para que en la Carta Magna fueran incluidos sus derechos relacionados con: territorio, educación, identidad cultural, jurisdicción especial, recursos fiscales, entre otros. Todos, correspondientes a la diversidad étnica promulgada en el país y como reflejo de algunas disposiciones presentadas desde el ámbito internacional.

Fue así, en medio de la reestructuración constitucional, que surgió la aprobación del Convenio 169 de la OIT (1989), a través de la Ley 21 de 1991 (Congreso de Colombia, 1991). Por medio de la cual Colombia aceptó reconocer, respetar y proteger tanto valores como prácticas de carácter social, cultural, religioso y espiritual, propios de los pueblos originarios. Adoptando, de tal manera, la categoría de “pueblos” y dejando de lado el uso del concepto “salvaje” para referirse a los grupos étnicos.

El Convenio 169 de la OIT tiene una característica especial que se denomina de fuerza vinculante. Esta característica, a grandes rasgos, significa que los Estados deben ajustar los componentes de su orden jurídico a los preceptos establecidos en este tratado.

Justamente y de acuerdo con lo antedicho, a través de Ley 21 de 1991 fue transformada la Ley 89 de 1890, al ser considerados como inexecutable algunos de sus artículos que con la normatividad internacional fueron perdiendo validez en tanto:

- 1) Desconoce la dignidad de los diferentes pueblos indígenas al catalogarlos como salvajes.
- 2) Entrega a la Iglesia católica un poder que no hace parte de un Estado laico.
- 3) Pretende reducir los pueblos indígenas a una vida “civilizada”, dando pie al uso de cualquier medio.
- 4) Otorga el poder a las autoridades estatales para la resolución de asuntos internos en las comunidades indígenas, lo cual no respeta la autonomía de las comunidades mismas.

Ahora bien, con la aprobación de la Ley 21 de 1991 el Estado colombiano asumió una gran responsabilidad respecto a los pueblos indígenas y tribales existentes en el país, puesto que debe garantizar el cumplimiento de los diferentes artículos contruidos y planteados en el Convenio 169 de la OIT. Tal como lo es el artículo 6 del convenio, con el cual el Estado se compromete a:

- a) consultar a los pueblos interesados, mediante procedimientos apropiados y en particular a través de sus instituciones representativas, cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles directamente;
- b) establecer los medios a través de los cuales los pueblos interesados puedan participar libremente, por lo menos en la misma medida que otros sectores de la población, y a todos los niveles en la adopción de decisiones en instituciones electivas y organismos administrativos y de otra índole responsables de políticas y programas que les conciernan;

c) establecer los medios para el pleno desarrollo de las instituciones e iniciativas de esos pueblos, y en los casos apropiados proporcionar los recursos necesarios para este fin. (OIT, 1989)

Son transformaciones que en la legislación han conllevado a un progresivo respeto por la autonomía de los pueblos indígenas, por su territorio y, principalmente, por sus instituciones y formas de organización social con estructuras tradicionales. Este nuevo enfoque es el que ha posibilitado la inclusión gradual y la participación de los pueblos indígenas en el contexto político y gubernamental del país.

Todas estas transformaciones normativas y constitucionales generadas en Colombia, y el reconocimiento de los grupos étnicos con sus respectivos derechos, han permitido la co-construcción de escenarios más participativos y, como resultado de esto, se ha replanteado la forma de ejecutar el ejercicio de la planeación para tomar en cuenta los diferentes ámbitos territoriales. Por supuesto que estos cambios permiten construir nuevas políticas públicas, cada vez más acertadas, aunque dependientes de las gestiones de la burocracia en curso.

De tal manera, en el nuevo escenario, los grupos étnicos comenzaron a participar de forma más decidida y por medio de procesos democráticos como agentes de cambio, impulsando su desarrollo y siendo garantes de sus derechos, al propiciar: el respeto por su identidad étnica, la gestión del diseño de maneras creativas para salvaguardar sus instituciones tradicionales, el apoyo en sus propios líderes representantes de cada pueblo —quienes los orientarán hacia la preservación de su cultura, el medio ambiente, etc.—, y el reconocimiento de sus condiciones dignas de convivencia fraterna.

Es de reconocer hasta este momento histórico que la legislación sobre los grupos étnicos hacía referencia principalmente a la etnia indígena, por ser el grupo étnico que se hacía más visible en la lucha por sus derechos, adicional al apoyo recibido por las instituciones internacionales. Concurriendo apenas hacia 1993 la ampliación del reconocimiento étnico y la inclusión en la legislación nacional de las comunidades negras, como actor social legitimado y con derecho a la titulación de propiedad colectiva, por medio de la Ley 70 de 1993.

3.3. Ley 70 de 1993: otros sujetos étnicos

La Ley 70 de 1993 (Congreso de Colombia, 1993), expedida bajo la administración de César Gaviria Trujillo, reviste gran importancia en tanto reconoce la existencia de las comunidades negras con su acervo cultural propio. Se reconoce y acepta que poseen sus prácticas tradicionales de producción, que han heredado de sus ancestros las costumbres y creencias religiosas y que les son propias. Y más aún, que tienen una historia común, al igual que sus propios valores artísticos y medios de expresión ancestrales, lo cual equivale a una identidad étnica.

Con base en las disposiciones enmarcadas en la presente ley, al referirse a comunidades negras se hace referencia también a aquellos grupos que se autorreconocen como afrocolombianos: palenqueros y raizales. En tanto ellos también han construido su propia identidad que los distingue y caracteriza.

Esta ley permitió a las comunidades negras reconocerse como sujetos de derechos étnicos, pero principalmente como ciudadanos colombianos, posibilitando un avance en torno a la titulación de sus territorios como propiedades colectivas. De igual manera, fue definido el uso del suelo y la protección de los recursos naturales y el medio ambiente, estableciendo para ello normas puntuales al interior de sus territorios. Y también fueron esbozados los lineamientos para la explotación de la actividad minera.

Con la implementación de Ley 70 de 1993 se diseñó una política etnoeducativa direccionada exclusivamente a la población afrocolombiana. En su desarrollo se generaron estrategias para visibilizar las dificultades, fortalezas y riesgos latentes que experimentan las poblaciones afrodescendientes. Y entre otras, se establecieron mecanismos de protección para sus derechos y para el libre desarrollo de su identidad cultural.

Si bien la Ley 70 de 1993 otorga herramientas de acción y de protección de los derechos de las comunidades negras, una de las mayores dificultades ha consistido en la falta de empoderamiento en el marco legislativo de las mismas comunidades, para hacerla valer y exigir su implementación o su aplicación particular en cada caso en que consideren vulnerados sus derechos.

En cuanto a los avances, se puede destacar la titulación de territorios colectivos, que al año 2015 alcanzaba más de 5 millones de hectáreas. También, se subrayan las medidas administrativas que regulan la etnoeducación (Urna de Cristal, 2015).

La Ley 70 de 1993 ha permitido no solo el reconocimiento territorial, sino cultural a toda la comunidad afrocolombiana y particularmente a más de 180 consejos comunitarios en los departamentos de Antioquia, Chocó, Valle, Cauca, Nariño y algunos del Caribe Colombiano, como Bolívar y Magdalena. (Urna de Cristal, 2015)

3.4. Decreto 1088 de 1993: regulación de cabildos indígenas

Por medio del Decreto 1088 de 1993 (Presidencia de Colombia, 1993) fue regulada la creación de asociaciones de cabildos y/o autoridades tradicionales indígenas. Se decretó que fueran consideradas como entidades de carácter especial y de derecho público. Esta caracterización se hizo con el propósito de incentivar su participación en la política regional y para potenciar el desarrollo integral (cultural, económico y social) de las comunidades indígenas.

Este decreto incluye un capítulo relacionado con la posibilidad de elaborar proyectos para que las comunidades tengan acceso a educación, salud y vivienda desarrollados coordinadamente con el Estado, representado por todas aquellas autoridades pertenecientes a los diferentes niveles territoriales. Lo anterior, para garantizar que cada proyecto se ajuste completamente a la normatividad vigente y no afecte el derecho de la sociedad mayoritaria.

Asimismo, se establecen los lineamientos para la constitución de las asociaciones indígenas con sus respectivos estatutos, control fiscal, reglamentación de los bienes, entre otros. Aclarando que, si bien al constituir una asociación se genera una personería jurídica, ello no implicaba la pérdida de autonomía y menos aún el aval para que los cabildos indígenas pudiesen vender las tierras colectivas concedidas como grupo étnico.

3.5. Decreto 804 de 1995: procesos etnoeducativos

Es factible afirmar que el Decreto 804 de 1995 (Presidencia de Colombia, 1995a), emitido durante la administración de Ernesto Samper, es uno de los decretos más

interesantes en lo que tiene relación con las políticas educativas dirigidas específicamente hacia los grupos étnicos. Porque allí se reconoce la importancia de promover procesos etnoeducativos, que permitan la construcción de saberes donde se incluyan la tradición cultural y la cosmovisión de cada grupo. Solamente así, se puede garantizar la conservación de sus tradiciones, la reproducción de su lengua y la subsistencia de sus creencias propias.

A continuación se presenta el artículo 2 del presente decreto, donde se especifican los principios que integran el concepto de etnoeducación:

- a) Integralidad, entendida como la concepción global que cada pueblo posee y que posibilita una relación armónica y recíproca entre los hombres, su realidad social y la naturaleza.
- b) Diversidad lingüística, entendida como las formas de ver, concebir y construir el mundo que tienen los grupos étnicos, expresadas a través de las lenguas que hacen parte de la realidad nacional en igualdad de condiciones.
- c) Autonomía, entendida como el derecho de los grupos étnicos para desarrollar sus propios procesos educativos.
- d) Participación comunitaria, entendida como la capacidad de los grupos étnicos para orientar, desarrollar y evaluar sus procesos educativos ejerciendo su autonomía.
- e) Interculturalidad, entendida como la capacidad de conocer la cultura propia y otras culturas que interactúan y se enriquecen de manera dinámica y recíproca, contribuyendo a plasmar en la realidad social, una coexistencia en igualdad de condiciones y respeto mutuo.
- f) Flexibilidad, entendida como la construcción permanente de los procesos educativos acordes con los valores culturales, necesidades y particularidades de los grupos étnicos.
- g) Progresividad, entendida como la dinámica de los procesos educativos generada por la investigación, que articulados coherentemente se consolidan y contribuyen al desarrollo del conocimiento.

- h) Solidaridad, entendida como la cohesión del grupo alrededor de sus vivencias que le permite fortalecerse y preservar su existencia, en relación con los demás grupos sociales. (Presidencia de Colombia, 1995a)

De igual manera, se establecen los lineamientos para la construcción de un proceso permanente y continuo para la formación de etnoeducadores, dando prelación a aquellas personas provenientes de grupos étnicos que se formen como docentes y que cuenten con un grado alto de compenetración con su cultura, que demuestren tener compromiso, vocación y sentido de pertenencia con su pueblo, para que se encarguen de la transmisión y el intercambio de saberes.

3.6. Decreto 1745 de 1995: organizaciones propias étnicas

Así como a los pueblos indígenas les fue reconocida una forma de organización social tradicional y autónoma, a las comunidades negras —con la publicación del Decreto 1745 de 1995 (Presidencia de Colombia, 1995b)— se les otorgó el derecho a conformar sus organizaciones propias. La herramienta que hizo esto posible fue la de los Consejos Comunitarios con personería jurídica. Los Consejos Comunitarios son la máxima autoridad de administración interna para gobernar sus respectivos territorios.

Legalmente, los Consejos Comunitarios deben estar conformados por: una Asamblea General, integrada por todas las personas registradas en el censo interno, siendo la máxima autoridad del Consejo Comunitario, y una Junta del Consejo Comunitario, como autoridad de coordinación, ejecución, dirección y administración interna de la comunidad.

Incluidas en el decreto aparecen especificadas las funciones de la Asamblea General y de su Junta del Consejo, así como su respectiva conformación, elección de sus miembros y las funciones del representante legal, que son requisito para obtener la personería jurídica del Consejo Comunitario. Todo, hecho con la intención de regular y permitir en mayor medida la aplicabilidad de la Ley 70 de 1993 (Congreso de Colombia, 1993).

Es necesario resaltar también que, por medio del presente decreto, las comunidades negras cuentan además con la conformación de una Comisión Técnica integrada por funcionarios representantes del:

- Ministerio del Medio Ambiente.
- Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (INCORA).
- Instituto Geográfico Agustín Codazzi (IGAC).
- Y la disposición de Unidades de Apoyo de la Comisión Técnica.

Dicha comisión, con sus unidades de apoyo, podrá gestionar el procedimiento para la titulación colectiva de tierras baldías a las comunidades negras, realizarán el reconocimiento de las áreas que son de posible adjudicación, y emitirán su propio concepto. Adicionalmente, efectuarán la evaluación referente a la delimitación territorial de la respectiva solicitud de titulación y, finalizado este paso, procederán con la expedición de una resolución definitiva de constitución.

El decreto establece también los lineamientos para el manejo y la administración de las tierras que hayan sido tituladas. Además, incluye los procedimientos necesarios para realizar el trámite de autorizaciones o licencias, cuando exista la posibilidad de iniciar proyectos de explotación de los recursos naturales presentes en el territorio colectivo.

3.7. Decreto 2164 de 1995: dotación y titulación de tierras colectivas a las comunidades indígenas para desarrollo y preservación del grupo étnico

El Decreto 2164 de 1995 (Presidencia de Colombia, 1995c) se considera significativo en relación con los grupos étnicos, en tanto posibilita la realización de estudios técnicos para determinar si la dotación y titulación de tierras colectivas a las comunidades indígenas es suficiente para el adecuado desarrollo y preservación del grupo étnico y para el mejoramiento de su calidad de vida. Permite, entonces, la dotación de tierras suficientes o adicionales —si fuere necesario— que garanticen los usos, cultura y costumbres de cada integrante de la comunidad, proponiendo un procedimiento para constituir, ampliar y reestructurar resguardos indígenas.

Para tal causa, en el Decreto 2164 de 1995 se hace la siguiente precisión conceptual:

ARTÍCULO 2o. DEFINICIONES. Para los fines exclusivos del presente Decreto, se establecen las siguientes definiciones:

Territorios Indígenas. Son las áreas poseídas en forma regular y permanente por una comunidad, parcialidad o grupo indígenas y aquellas que, aunque no se encuentren poseídas en esa forma, constituyen el ámbito tradicional de sus actividades sociales, económicas y culturales.

Comunidad o parcialidad indígena. Es el grupo o conjunto de familias de ascendencia amerindia, que tienen conciencia de identidad y comparten valores, rasgos, usos o costumbres de su cultura, así como formas de gobierno, gestión, control social o sistemas normativos propios que la distinguen de otras comunidades, tengan o no títulos de propiedad, o que no puedan acreditarlos legalmente, o que sus resguardos fueron disueltos, divididos o declarados vacantes.

Reserva indígena. Es un globo de terreno baldío ocupado por una o varias comunidades indígenas que fue delimitado y legalmente asignado por el INCORA a aquellas para que ejerzan en él los derechos de uso y usufructo con exclusión de terceros. Las reservas indígenas constituyen tierras comunales de grupos étnicos, para los fines previstos en el artículo 63 de la Constitución Política y la Ley 21 de 1991.

Autoridad tradicional. Las autoridades tradicionales son los miembros de una comunidad indígena que ejercen dentro de la estructura propia de la respectiva cultura, un poder de organización, gobierno, gestión o control social.

Para los efectos de este Decreto, las autoridades tradicionales de las comunidades indígenas tienen, frente al INCORA, la misma representación y atribuciones que corresponde a los cabildos indígenas.

Cabildo Indígena. Es una entidad pública especial cuyos integrantes son miembros de una comunidad indígena elegidos y reconocidos por ésta, con una organización socio política tradicional cuya función es representar legalmente a la comunidad, ejercer la autoridad y realizar las actividades que le atribuyen las leyes, sus usos, costumbres y el reglamento interno de cada comunidad. (Presidencia de Colombia, 1995c)

Lo anterior permite establecer la pertenencia a un pueblo indígena, a una colectividad, con la finalidad de brindar protección de los bienes y derechos de las comunidades, en lo referente a los territorios tradicionalmente utilizados por estas.

3.8. Decreto 2249 de 1995: Comisión Pedagógica de Comunidades Negras

El Decreto 2249 de 1995 (Presidencia de Colombia, 1995d) reglamentó la conformación de una Comisión Pedagógica de Comunidades Negras en los niveles nacional y regional o departamental, teniendo por finalidad la asesoría y acompañamiento en el ámbito educativo. Por tal motivo se adjudicó, como competencia del Ministerio de Educación, garantizar los recursos necesarios para el buen funcionamiento de las comisiones referidas.

En esta medida, la Comisión Pedagógica desde el nivel nacional debe brindar asesoría y seguimiento en lo referente a la etnoeducación, creación de currículos educativos, propuesta de creación de instituciones educativas, formulación del diseño de la cátedra de estudios afrocolombianos, y la elaboración de recomendaciones sobre el tema de la educación.

Mientras tanto, la Comisión Pedagógica desde el nivel departamental deberá apoyar todos los procesos que adelante el nivel nacional, acompañar a las comunidades negras para la correcta elaboración y propuesta de modelos educativos propios, impulsar el desarrollo de todo tipo de programas de carácter cultural, recreativos y deportivos y, finalmente, promover la participación de las comunidades en los procesos investigativos siempre con la intención de que contribuyan en la definición de la aplicabilidad de los resultados, direccionado todo lo anterior a la potenciación de la identidad y satisfacción de intereses, necesidades y expectativas de las comunidades negras.

3.9. Ley 160 de 1994: resolución del problema de la distribución de la tierra

A la Ley 160 de 1994 (Congreso de Colombia, 1994c) se le ha considerado como una ley direccionada hacia la resolución del problema de la distribución de la tierra. Propone la creación del Sistema Nacional de Reforma Agraria y Desarrollo Rural Campesino.

Esta ley, creada durante la administración de Ernesto Samper, en su artículo 1 precisa nueve objetivos de los cuales vamos a resaltar los dos últimos:

Octavo. Garantizar a la mujer campesina e indígena las condiciones y oportunidades de participación equitativa en los planes, programas y proyectos de desarrollo agropecuario, propiciando la concertación necesaria para lograr el bienestar y efectiva vinculación al desarrollo de la economía campesina.

Noveno. Regular la ocupación y aprovechamiento de las tierras baldías de la Nación, dando preferencia en su adjudicación a los campesinos de escasos recursos, y establecer Zonas de Reserva Campesina para el fomento de la pequeña propiedad rural, con sujeción a las políticas de conservación del medio ambiente y los recursos naturales renovables y a los criterios de ordenamiento territorial y de la propiedad rural que se señalen. (Congreso de Colombia, 1994c)

Especialmente, son importantes estos dos objetivos por dos razones:

1. Por intentar la inclusión de una perspectiva de género.
2. Porque contribuyó a la creación de Zonas de Reserva Campesina (ZRC) como figura jurídica para fomentar y estabilizar la economía campesina, proporcionando a los trabajadores agrarios el acceso a servicios sociales, la propiedad de la tierra, la garantía de la seguridad alimentaria y la defensa de la sostenibilidad ambiental.

De otra parte:

- Ratifica la propuesta de programas que contribuyan con la ampliación, saneamiento y reestructuración de los resguardos.
- Establece que los predios que sean adquiridos para dicho propósito sean entregados a las autoridades tradicionales de forma gratuita.
- Establece que el Cabildo o la autoridad tradicional deberá gestar la elaboración de un cuadro que contenga los terrenos que se hayan asignado a las familias que integran el Resguardo, con la finalidad de facilitar al INCORA la verificación de la distribución equitativa de las tierras y la revisión de la reglamentación establecida con base en la función social

y ecológica de la propiedad, pero siempre tomando en cuenta las costumbres, usos y cultura de la comunidad.

Sin embargo, la Ley 160 de 1994 ha sido criticada por las dificultades para su aplicación y con especial referencia al artículo 72, el cual establece la imposibilidad de la titulación de terrenos baldíos en favor de personas jurídicas o naturales que sean poseedoras de otros predios rurales en el territorio nacional. Justamente por ello fue objeto de debate público recientemente, al ser incluida por las FARC-EP (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia - Ejército del Pueblo) —previo acuerdo de paz— entre sus propuestas para el reconocimiento político y los derechos del campesinado, planteando la creación de nuevas ZRC como medida para evitar la concentración de la propiedad (FARC-EP, 2013).

Por lo anteriormente descrito, esta ley ha sido considerada como núcleo de los diferentes planteamientos sobre el acceso a la tierra, desde la política pública.

3.10. Ley 115 de 1994: ley general de educación

La Ley 115 de 1994 (Congreso de Colombia, 1994a) es considerada como la ley general de educación, porque traza los lineamientos generales sobre el servicio educativo como público, en tanto cumple una función social acorde con las necesidades individuales, de la familia y la sociedad a nivel intercultural.

Allí se plantea que el Estado debe favorecer la calidad y el mejoramiento de la educación, debe velar por la cualificación de los educadores, los métodos y recursos educativos, y por la evaluación e inspección del proceso educativo, entre otros factores requeridos para la garantía de tal derecho.

Es así como, tras las disposiciones generales con base en los diferentes niveles educativos, es propuesto el Capítulo III cuya referencia enmarca la educación para grupos étnicos en varios artículos —desde el 55 hasta el 63—, revalidando la definición del concepto de etnoeducación con sus respectivos principios y fines, expuestos en el Decreto 804 de 1995 (Presidencia de Colombia, 1995a).

De igual manera, se propone una enseñanza bilingüe a los grupos étnicos con la finalidad de fortalecer su lengua materna. Aclarando que, solo a través de la aprobación por parte del Ministerio de Educación y de las comunidades étnicas interesadas, se podría realizar intervención en la educación de los grupos étnicos por parte de organismos internacionales.

Por último, en lo relacionado con los grupos étnicos, se establece su participación en los foros educativos departamentales y nacionales permitiendo su aporte a las propuestas de mejoramiento y cobertura sobre educación en sus diferentes comunidades.

3.11. Decreto 1396 de 1996: Comisión de Derechos Humanos y programa especial para la atención a los Pueblos Indígenas

Por medio del Decreto 1396 de 1996 (Presidencia de Colombia, 1996a) se creó la Comisión de Derechos Humanos y el programa especial para la atención a los Pueblos Indígenas. Sus funciones están orientadas hacia la atención y prevención de hechos relacionados con genocidios, homicidios, masacres, y que hubieran sido catalogados como violaciones a los derechos humanos.

El decreto busca promover y proteger los derechos individuales y colectivos de los pueblos indígenas, especialmente los derechos: a la vida, la libertad y la integridad personal. Y para hacer posible lo anterior, define medidas que permitan prevenir la violación de los derechos humanos y realizar el seguimiento de investigaciones relacionadas con estos delitos que se cometen contra la población indígena. Se crea, entonces, un programa diseñado exclusivamente para atender a la población indígena víctima de la violencia, y se definen sus respectivos mecanismos de funcionamiento y ejecución.

Finalmente, se establece que el seguimiento y la vigilancia de la Comisión de Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas estarán siempre bajo la tutela de la Organización Internacional del Trabajo, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos y la Conferencia Episcopal de Colombia, siempre en completa armonía con las competencias y normas que regulan estas instituciones.

3.12. Decreto 1397 de 1996: Comisión Nacional de Territorios Indígenas y Mesa Permanente de Concertación con los Pueblos y Organizaciones Indígenas

El Decreto 1397 de 1996 (Presidencia de Colombia, 1996b) permitió la creación de dos comisiones de representación indígena, con sus respectivos reglamentos de integración y funcionamiento. Estas comisiones son:

1. La Comisión Nacional de Territorios Indígenas, entre cuyas funciones se encuentra la posibilidad de acceder a la información que hasta el momento se encuentre consolidada por el INCORA relacionada con los resguardos indígenas reconocidos entre 1980 y 1996, a la información recabada sobre las necesidades de las comunidades indígenas, a las solicitudes y procesos adelantados, a concertar la programación de acciones de constitución, saneamiento, ampliación y reestructuración de resguardos y reservas indígenas.
2. La Mesa Permanente de Concertación con los Pueblos y Organizaciones Indígenas (MPC, 2019), creada con la finalidad de propiciar la concertación entre los pueblos indígenas y el Estado colombiano, sobre las diferentes decisiones que administrativa y legislativamente puedan afectar a estos pueblos. También, la Mesa Permanente tiene dentro de sus funciones la realización del seguimiento a los acuerdos que en dicho espacio se establezcan.

Las instituciones antes mencionadas, se crearon principalmente con el objeto de gestionar las medidas requeridas para la protección y defensa de la integridad de los territorios indígenas:

- Reconocer y reafirmar la autonomía indígena.
- Consultar y concertar cualquier medida legislativa o administrativa susceptible de afectar los pueblos indígenas.
- Velar por el cumplimiento de la norma que exime a los integrantes de estos pueblos de prestar servicio militar obligatorio.

3.13. Ley 387 de 1997: desplazados

La Ley 387 de 1997 (Congreso de Colombia, 1997) propone medidas para la atención, protección y prevención del desplazamiento forzado, y de la estabilización y consolidación socioeconómica de los desplazados internos resultado de las dinámicas de la violencia presentada en Colombia.

Esta ley posibilita la creación del Consejo Nacional para la Atención Integral a la Población Desplazada por la Violencia, que sirve como órgano asesor y consultivo en la formulación de políticas públicas para la atención de esta población y para garantizar la asignación presupuestal de los programas responsables del funcionamiento del Sistema Nacional de Atención Integral a la Población Desplazada (SNAIPD) por la violencia.

La ley establece el requerimiento para que el Gobierno nacional diseñe un Plan Nacional para la atención integral a la población desplazada por la violencia, que atienda a las características y condiciones de las zonas de expulsión y de las zonas de recepción de la población objetivo.

Finalmente, es importante reconocer que entre los objetivos de dicho Plan Nacional se hace énfasis en la garantía de una atención eficaz a las comunidades negras e indígenas víctimas de desplazamiento, con el propósito de que corresponda con sus usos y costumbres para propiciar un retorno a sus territorios con la menor cantidad de dificultades posibles.

3.14. Ley 434 de 1998: Consejo Nacional de Paz

De acuerdo con la Constitución Política de 1991 en su artículo 22: “La paz es un derecho y un deber de obligatorio cumplimiento”. El tema de la paz ha sido central en los discursos políticos pronunciados por todos los gobernantes que ha tenido Colombia, pero infortunadamente no ha sido posible conseguirla. Evidenciándose casi como un estado ideal que siempre ha sido esquivo para esta población, donde una de las mayores limitantes es el fenómeno de la corrupción.

El último decenio del siglo XX se caracterizó por el incremento de secuestros masivos, grandes tomas guerrilleras, masacres y una fuerte expansión de los movimientos paramilitares.

En este escenario de recrudecimiento de la guerra, de degradación de la misma, de creciente daño a la población civil y dificultades para avanzar en la solución política negociada, cerca de 10 millones de colombianos se manifestaron con su voto en las urnas para dictar el Mandato Ciudadano por la Paz, la Vida y la Libertad el 26 de octubre de 1997 —durante las elecciones locales—, en virtud del cual se comprometieron a ser constructores de “Paz y Justicia Social, a proteger la vida y a rechazar toda acción violenta” y a exigir a los actores del conflicto finalizar la guerra y respetar las normas del derecho internacional humanitario.

La iniciativa, que estuvo impulsada por más de 100 organizaciones de todos los sectores de la sociedad colombiana —campesinos, trabajadores, empresarios, indígenas, mujeres, universidades, entre otros— liderados por la Red de Iniciativas por la paz, País Libre, UNICEF y la UNESCO, se ha constituido en un referente en materia de participación ciudadana en Colombia.

Estos hechos contribuyeron al surgimiento de la Ley 434 de 1998 (Congreso de Colombia, 1998) a finales del gobierno de Ernesto Samper, como un logro gestado por la sociedad, luego de no haberse logrado implementar como una iniciativa directa del ámbito parlamentario o presidencial (Soto, 2013).

Justamente, la ley en mención, crea el Consejo Nacional de Paz como órgano que posibilita la inclusión y participación de la sociedad civil, con la intención de proponer alternativas políticas de negociación en el contexto del conflicto armado. Iniciativas que contribuyan con la promoción y el respeto por los derechos humanos de los diferentes sujetos que participan en el conflicto.

El Consejo tiene como objetivo general la Política de paz. Se encarga de “diseñar los anteproyectos de políticas, estrategias, planes programas y proyectos orientados a garantizar una paz integral” (Congreso de Colombia, 1998) con el propósito de actuar como facilitador para lograr la interacción armónica tanto de entidades no gubernamentales como de órganos del Estado.

A pesar de que la ley dispone que “el Consejo Nacional de Paz se reunirá cada dos meses”, la realidad es que esto no se ha podido cumplir. Y las sesiones que se han celebrado, se hacen únicamente por voluntad personal de los mandatarios de turno, tal como lo referencia Soto (2013).

3.15. Decreto 1122 de 1998: cátedra de estudios afrocolombianos

El Decreto 1122 de 1998 permitió la expedición de “normas para el desarrollo de la cátedra de estudios afrocolombianos, en todos los establecimientos de educación formal del país” (Presidencia de Colombia, 1998a).

El decreto dispone que dicha cátedra será propuesta de forma integral por problemas, temas y actividades pedagógicas orientados hacia la cultura propia de las comunidades negras, con el propósito de brindar “Conocimiento y difusión de saberes, prácticas, valores, mitos y leyendas contruidos ancestralmente por las comunidades negras que favorezcan su identidad y la interculturalidad en el marco de la diversidad étnica y cultural del país” (Presidencia de Colombia, 1998a).

De igual manera, con la inclusión y con la normatividad complementaria para el desarrollo de la cátedra de estudios afrocolombianos, se pretende construir nuevos significados y reconocer los aportes realizados por las comunidades negras a la historia y cultura de Colombia. Se buscará, a través de esta cátedra, potenciar los criterios de igualdad y no discriminación, el reconocimiento de las diferencias y la comprensión y valoración cultural.

(...) el Ministerio de Educación Nacional, atendiendo orientaciones del Ministerio de Cultura y de la Comisión Pedagógica Nacional de Comunidades Negras, diseñará procedimientos e instrumentos para recopilar, organizar, registrar y difundir estudios investigaciones y en general, material bibliográfico, hemerográfico y audiovisual relacionado con los procesos y las prácticas culturales propias de las comunidades negras como soporte del servicio público educativo, para el cabal cumplimiento de lo regulado en el presente decreto. (Presidencia de Colombia, 1998a)

Se intenta con este enfoque, un rescate y compilación de las características propias del legado cultural y socio organizativo de las comunidades negras, para

que contribuya con el conocimiento y reproducción de sus diferentes prácticas, usos y costumbres.

3.16. Decreto 1320 de 1998: consulta previa con las comunidades indígenas y negras

La consulta previa es una herramienta, un mecanismo que ha sido diseñado para preservar la integridad étnica, cultural, económica y social de las comunidades, y es considerada como un derecho de los grupos étnicos con titulación colectiva.

El Decreto 1320 de 1998 (Presidencia de Colombia, 1998b) reglamenta la consulta previa con las comunidades indígenas y negras para la explotación de los recursos naturales cuando estos se proyecten realizar en sus territorios. La consulta, que es de carácter obligatorio, se hace con la finalidad de establecer si los intereses de los pueblos que se van a intervenir se perjudicarían y en qué proporción. La consulta es anterior a cualquier programa de prospección o explotación de los recursos presentes en su espacio.

Este decreto dispone los requerimientos para el desarrollo de las consultas previas, reconoce los actores sociales que deben ser partícipes del proceso y prevé las acciones que se podrían adelantar cuando las comunidades étnicas no den respuesta para el desarrollo de la consulta, a pesar de haber sido formalmente notificadas.

Así, la consulta previa se considera de obligatoriedad y se debe efectuar después de la concesión de licencias ambientales o planes de manejo ambiental para un proyecto, obra o actividad a desarrollar; y antes de la concesión de los respectivos permisos de uso, aprovechamiento o afectación de recursos naturales renovables. Los lineamientos y requisitos para llevarse a cabo, se desarrollan a través del presente decreto.

Una de las discusiones que ha suscitado este decreto, es que paradójicamente fue creado para consultar a los grupos étnicos las posibles intervenciones en sus territorios, pero para la elaboración del decreto no se consultó con los representantes de dichas comunidades, y por tal motivo algunos juristas lo consideran inconstitucional.

Otros argumentan que es un proceso que en realidad no garantiza los derechos de las diferentes comunidades étnicas, y presentan como ejemplo la controversia suscitada por los efectos generados en el desarrollo de los proyectos de explotación de hidrocarburos en Tibú, Norte de Santander y el proyecto de la hidroeléctrica de Urrá.

Otros casos que se mencionan son los relacionados con algunos proyectos del sector minero, cuyos títulos de explotación son otorgados especialmente a grandes empresas, en territorios de carácter colectivo por su pertenencia étnica. Lo cual conlleva a la vulneración de los derechos de la comunidad étnica y al fenómeno social del desplazamiento forzado, con la consecuente afectación de su cultura y cosmovisión.

3.17. Decreto 982 de 1999: Comisión para el desarrollo integral de política indígena del departamento del Cauca

Surgió con base en la expedición de una resolución emitida por el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), por medio de la cual se declaró emergencia económica, social y cultural de los pueblos y comunidades indígenas de Cauca. Al ser aceptada dicha resolución por el Gobierno colombiano y con la intención de dar celeridad y diligencia a la situación, fue expedido el Decreto 982 de 1999 (Presidencia de Colombia, 1999) durante el gobierno de Andrés Pastrana Arango.

Con este decreto se propició la creación de una Comisión para el desarrollo integral de política indígena del departamento del Cauca, y se dictaron las medidas pertinentes para obtener los recursos necesarios para su desarrollo.

En el artículo 2 del decreto, se definen claramente las funciones de la Comisión entre las cuales se encuentran:

- “El diseño e implementación de las políticas que permitan superar la situación por la cual están atravesando las comunidades indígenas del Cauca, en cuanto a territorialidad, medio ambiente, derechos humanos, economía y seguridad alimentaria” (Presidencia de Colombia, 1999).

- La propuesta de asignación presupuestal de nivel nacional para el desarrollo de acuerdos con las comunidades indígenas y para la atención integral de estas (Presidencia de Colombia, 1999).

Finalmente, es importante resaltar que el presente decreto establece que, exclusivamente, las autoridades e instituciones indígenas del departamento del Cauca ejecuten los recursos presupuestales asignados para los fines planteados en el decreto.

Todo lo anterior, con el propósito de afianzar las relaciones establecidas entre Estado y comunidades indígenas del Cauca. Designando también a la Defensoría del Pueblo como el veedor frente a las acciones y actos derivados del cumplimiento del decreto.

3.18. Ley 649 de 2001: circunscripción especial para la participación de los grupos étnicos, colombianos residentes en el exterior y minorías políticas, en la Cámara de Representantes

La Ley 649 de 2001 (Congreso de Colombia, 2001a) es considerada como un aporte importante al ejercicio democrático en el país, al establecer una circunscripción especial para la participación de los grupos étnicos, colombianos residentes en el exterior y minorías políticas, en la Cámara de Representantes. Se distribuyen cinco curules de la siguiente manera: “dos (2) para las comunidades negras, una (1) para las comunidades indígenas, una (1) para las minorías políticas y una (1) para los colombianos residentes en el exterior” (Congreso de Colombia, 2001a).

Se establecen los requisitos para los candidatos de cada grupo previamente referenciado. Y, en el caso de las comunidades indígenas y negras, deberán acreditar —de forma certificada por el Ministerio del Interior— su ejercicio como líderes en las formas organizativas del grupo étnico correspondiente.

En el caso de minorías políticas, son establecidos otros requisitos con condiciones algo más complejas, entre los cuales es importante señalar que la curul correspondería al movimiento o partido político que obtenga mayor votación agregada en todo el país, y que no hubiese obtenido representantes en el Congreso Nacional.

Y finalmente, con respecto a los colombianos residentes en el exterior, el aspirante deberá demostrar ante las autoridades electorales que ha residido en el exterior como mínimo cinco años continuos y, además, contar con el aval de un partido o movimiento político reconocido por la autoridad competente.

Por todo lo anterior, la Ley 649 de 2001 es considerada como una importante contribución al pluralismo y diversidad política en el Congreso, y al ejercicio democrático que enmarca la Constitución.

3.19. Ley 715 de 2001: destinación del Sistema General de Participaciones para los indígenas

Por medio de la Ley 715 de 2001 (Congreso de Colombia, 2001c) se dispone del 4% de los recursos anuales del Sistema General de Participaciones, con la siguiente distribución: 0,08% para municipios limítrofes con el río Grande de la Magdalena, 0,5% para programas de alimentación escolar, 2,9% para al fondo nacional de pensiones de las entidades territoriales y el 0,52% para los resguardos indígenas.

Asimismo, esta ley determina la obligación del DANE en cuanto a la certificación de los datos sobre la población que integra los resguardos indígenas, para efecto de la distribución en el Sistema General de Participaciones, especificado en los siguientes artículos:

Artículo 82. Resguardos Indígenas. En tanto no sean constituidas las entidades territoriales indígenas, serán beneficiarios del Sistema General de Participaciones los resguardos indígenas legalmente constituidos y reportados por el Ministerio del Interior al Departamento Nacional de Estadísticas, DANE, y al Departamento Nacional de Planeación en el año inmediatamente anterior a la vigencia para la cual se programan los recursos.

Artículo 83. Distribución y administración de los recursos para resguardos indígenas. Los recursos para los resguardos indígenas se distribuirán en proporción a la participación de la población de la entidad o resguardo indígena, en el total de población indígena reportada por el Incora al DANE. (Congreso de Colombia, 2001b)

De tal manera se dispuso que, cuando los resguardos fuesen constituidos como entidades territoriales indígenas, sus autoridades tradicionales recibirán y

administrarán de forma directa la transferencia realizada por el Estado. De lo contrario, los recursos asignados a los resguardos los administrará el municipio en el que se encuentren ubicados.

Clarificando, que los recursos de participación que son asignados a los resguardos indígenas tendrán como destino la satisfacción de las necesidades básicas como: salud, educación, saneamiento básico, vivienda y desarrollo agropecuario. Asimismo, encomendó a las secretarías de planeación, a nivel departamental, el desarrollo de programas que brinden asesoría, capacitación y asistencia técnica a los diferentes resguardos y autoridades municipales, con la finalidad de propiciar la realización de una adecuada programación y uso de dichos recursos.

3.20. Decreto 4181 de 2007: Comisión Intersectorial para el avance de la población Afrocolombiana, Palenquera y Raizal

El Decreto 4181 de 2007 (Presidencia de Colombia, 2007) contribuyó a la gestación de una instancia para orientar, coordinar y realizar recomendaciones dirigidas al avance de las comunidades negras con la finalidad de tratar de erradicar las diferentes formas de discriminación racial.

Este decreto permitió la creación de una “Comisión Intersectorial para el avance de la población Afrocolombiana, Palenquera y Raizal”. Teniendo como objeto la evaluación de las condiciones de vida de estas poblaciones, para presentar al Gobierno nacional las recomendaciones pertinentes para que afrocolombianos, palenqueros y raizales superen las barreras que les impiden su avance y desarrollo en lo económico y social, y les protejan y garanticen sus derechos civiles.

En el despliegue del presente decreto, se establecen los lineamientos y las instancias que serán partícipes de dicha Comisión, así como la duración de las sesiones y sus funciones. Todo, para posibilitar un mejoramiento estructural en la calidad de vida de las comunidades negras.

3.21. Ley 1381 de 2010: ley de lenguas nativas

La Ley 1381 de 2010 (Congreso de Colombia, 2010), denominada también como ley de lenguas nativas, ha sido considerada como una herramienta de apropiación y salvaguarda del patrimonio lingüístico de Colombia, al reconocer los derechos que al respecto tienen sus hablantes. Reconociendo, oficialmente, más de 60 lenguas indígenas, dos lenguas criollas —criollo sanandresano y Palenquero— y la lengua Romani.

También, por medio de esta ley, fueron establecidas las formas de protección de las lenguas nativas en el desarrollo de los artículos 10 al 22, tales como:

- Programas de fortalecimiento de lenguas nativas concertados con los grupos étnicos y enmarcados en los Planes de Desarrollo tanto a nivel nacional como en los demás niveles territoriales.
- Diseño e implementación de planes de urgencia frente al peligro de extinción de algunas lenguas.
- Programas de revitalización y fortalecimiento de lenguas en estado de precariedad.
- Propuesta e implementación de programas de investigación.
- Realización de un diagnóstico sociolingüístico.

Todo esto en concertación con grupos étnicos hablantes, con la intención de reivindicar y visibilizar sus lenguas.

También, se expresaron algunos de los derechos que son reconocidos a los hablantes:

- La no discriminación.
- El uso de su lengua nativa y del castellano.
- Nombres propios y toponimia en lenguas nativas.
- Derechos en las relaciones con la justicia, con la administración pública y con la salud.

Es decir, que se reconoce el derecho de usar la lengua nativa en los diferentes asuntos de carácter sociopolítico, como forma de apertura e intención incluyente de los grupos étnicos.

En general, la Ley 1381 de 2010 ha sido de gran relevancia puesto que la sociedad mayoritaria de Colombia habla español y, por ello, tiende a convertirse en la lengua dominante, colocando en riesgo la existencia de las lenguas nativas. De igual manera, asignó un rol más participativo a las comunidades étnicas, para que fuesen ellas quienes tomen las decisiones que consideren adecuadas para el fortalecimiento, rescate y visibilidad de sus lenguas nativas.

3.22. Conclusión

Es posible evidenciar cómo los cambios en la legislación nacional dispuesta para los grupos étnicos han obedecido especialmente a dos variables:

Primera: la apertura de un marco internacional de oportunidades políticas presentado en medio de la redefinición del concepto de desarrollo que había sido apropiado por los diferentes países, cuya iniciación fue lograda con base en las solicitudes que elevaron líderes mundiales, verbigracia: Mahatma Gandhi y Nelson Mandela.

Y siendo coherentes con la declaración de derechos humanos, con el pacto internacional de derechos económicos, entre otros considerados instrumentos internacionales, creados con la intención de prevenir la discriminación. Sin desconocer el rol fundamental de los avances tecnológicos gestados especialmente en el desarrollo del siglo XX y que permitieron tener apertura a algunos acontecimientos a escala global.

Así, los pueblos indígenas fueron ampliando de forma progresiva su conciencia colectiva. En tanto desvelaron cómo otros países reconocían y respetaban en mayor medida los derechos de las comunidades étnicas. Lo cual conllevó a que los líderes indígenas comenzaran a asumir el control de sus formas de vida, sus intuiciones tradicionales y formas de transmisión del conocimiento, y su desarrollo económico. Impulsando, de esta manera, la propuesta de políticas

internacionales que propendieran por la garantía de derechos, tal como lo es el Convenio 169 de 1989 de la OIT.

De tal forma, la normatividad vigente a nivel internacional fungió como mecanismo de cambio en las normas nacionales, en la medida en que los Estados, que lo aprobaron y adoptaron, iniciaron una reestructuración de algunos aspectos legales con la intención de cumplir este convenio, intentando dirigir sus acciones hacia la autonomía de los pueblos originarios y hacia la garantía de sus derechos.

Segunda: atendiendo a las históricas dinámicas de violencia que se han presentado en Colombia a nivel interno y en disputa por el poder territorial, algunos grupos sociales se han visto en condición de vulnerabilidad, tal como es el caso de los grupos étnicos y especialmente indígenas. Los cuales han quedado en medio de dichos enfrentamientos, implicando que, en momentos históricos particulares y en uso de la creatividad humana en medio de la contingencia, se inclinaron por ser partícipes de los enfrentamientos o luchas de resistencia, direccionados hacia la búsqueda del respeto por sus vidas y sus territorios.

Lo anterior contribuyó a que el pueblo indígena en particular, en uso del marco de oportunidades que brindaba el contexto, potenciara un sosegado cambio social. El cual consistió en su reconocimiento como sujeto individual y colectivo de derechos, su autonomía tanto económica como territorial, y la creación de parámetros legislativos que tendieran por su respeto, reconocimiento y protección.

Así, con cada ley proferida, gradualmente los indígenas, afrodescendientes - palenqueros, ROM-gitanos y raizales, han ido convirtiéndose en ciudadanos, en sujetos políticos con derechos participativos en los diferentes niveles territoriales como ampliación del espectro del marco de oportunidades políticas en que se desenvuelven.

Sin embargo, si bien las leyes y decretos abordados en el presente capítulo se encuentran actualmente en vigencia, es de suma relevancia que las instituciones tanto públicas como privadas tiendan a su cumplimiento, pues a menoscabo de las comunidades —como se verá reflejado en el siguiente capítulo— muchas no son puestas en práctica.

En la Tabla 9 se presenta un resumen que permite evidenciar que es a partir del siglo XX que se advierte el intento del Estado colombiano por legislar respecto a los derechos de los grupos étnicos. Adoptando desde la década del 50 el Convenio 107 de la OIT, con el cual se atendieron las denuncias sobre la represión y la violación de los derechos humanos tanto de campesinos como de indígenas cuando intentaban recuperar sus tierras. El convenio permitió la autonomía y la conformación de una organización política de la etnia indígena.

Así, paulatinamente, fueron surgiendo las leyes que cobijarían la etnia indígena. Cada ley fue proferida dentro de un contexto específico, pero no surgió necesariamente por una lucha en particular. Un ejemplo de ello es que, tras multiplicidad de enfrentamientos entre los grupos étnicos y el Gobierno nacional, fue propuesta y creada la Ley 21 de 1991, que ratifica la aprobación y sujeción al Convenio 169 de la OIT sobre los pueblos indígenas y tribales en países independientes. El convenio fue firmado en la convención de Ginebra en 1989 y se terminó de convalidar en Colombia con la Constituyente de 1991.

En esta dirección, se puede considerar la década del 90 como la época en que Colombia logró grandes desarrollos normativos y legislativos que mostraron claramente el compromiso del Estado respecto a la protección y promoción de la diversidad étnica y cultural a nivel nacional. Donde influyeron, por supuesto, las luchas sociales y la toma de conciencia de algunos gobernantes.

Lo anterior, permite inferir que el movimiento indígena como actor social fue determinante para modelar el nuevo escenario político, en tanto brindó reconocimiento al vínculo existente entre cultura y política. Aun así, algunos de los líderes indígenas consideran que en actualidad persisten limitaciones, especialmente frente a la autonomía y garantía de derechos colectivos.

De tal manera, es evidente el reconocimiento de derechos para las diversas culturas y las diferentes etnias colombianas. Sin embargo, siempre será necesario preguntarse: ¿cuánto de lo pactado ha sido llevado a la práctica? Cuyas respuestas podrán ser el origen de nuevas investigaciones de carácter académico.

Tabla 9. Transformación de la legislación étnica.

AÑO	DISPOSICIÓN	JURISDICCIÓN	ORGANISMO	MOTIVO DE CREACIÓN	CONCEPTUALIZACIÓN (SUJETO O COLECTIVO) Y/O CATEGORÍA	ALCANCE DEL RECONOCIMIENTO
1890	LEY 89	NACIONAL	GOBIERNO DE COLOMBIA	PARA RESOLVER LA CRISIS AGRARIA OCASIONADA POR LA RESISTENCIA INDÍGENA CUANDO SE TRATÓ DE DISOLVER SUS RESGUARDOS Y LIQUIDAR SUS CABILDOS.	SALVAJES	PROPIEDAD DE LA TIERRA.
1958	LEY 81	NACIONAL	GOBIERNO DE COLOMBIA	PRECISAR LÍMITES A LA DISOLUCIÓN DE RESGUARDOS COLONIALES FORMULANDO NUEVAS POLÍTICAS AGROPECUARIAS MOTIVADAS POR LA CREACIÓN DEL INSTITUTO INDIGENISTA Y LA OFICINA DE NEGOCIOS INDÍGENAS (DENOMINADA LUEGO: DIVISIÓN DE ASUNTOS INDÍGENAS).	RESGUARDOS Y PARCIALIDADES INDÍGENAS.	CONCEJOS MUNICIPALES FACULTADOS PARA SEGREGAR LOS RESGUARDOS.
1961	LEY 135	NACIONAL	GOBIERNO DE COLOMBIA	NACE LUEGO DEL DEBATE NACIONAL TRAS LA MASACRE DE LOS CUIBAS EN EL CASANARE Y LAS CONFRONTACIONES ENTRE COLONOS E INDÍGENAS.	INDÍGENAS	PROHIBICIÓN DE TITULAR BALDÍOS OCUPADOS POR INDÍGENAS. RECONOCE EL DERECHO NATURAL A LA PROPIEDAD.
1967	LEY 31	NACIONAL	GOBIERNO DE COLOMBIA	CON LA LEY 89 DE 1980 Y LA LEY 135 DE 1961, COMO HERRAMIENTAS, SE LOGRA LA APROBACIÓN E IMPLEMENTACIÓN DEL CONVENIO 107 DE LA OIT	POBLACIONES INDÍGENAS, POBLACIONES TRIBUALES O SEMI TRIBUALES.	PROTECCIÓN E INTEGRACIÓN EN LA COLECTIVIDAD NACIONAL
1989	CONVENIO 169	INTERNACIONAL	OIT (GINEBRA)	LA ADOPCIÓN DEL CONVENIO 169 DE LA OIT, SE LOGRA TRAS LA PRIMERA MOVILIZACIÓN INDÍGENA NACIONAL POR SU IDIOMA Y CULTURA PROPIOS Y POR SU PARTICIPACIÓN EN LA TOMA DE DECISIONES SOBRE SUS PUEBLOS.	PUEBLOS INDÍGENAS Y TRIBALES.	RECONOCIMIENTO DE DERECHOS HUMANOS, DE SU AUTONOMÍA INSTITUCIONAL Y DE SU IDENTIDAD INDÍGENA O TRIBAL.
1991	LEY 21	NACIONAL	GOBIERNO DE COLOMBIA	APARECE COMO RESULTADO DE LA PARTICIPACIÓN INDÍGENA EN DEBATES NACIONALES: 1) EL DERECHO MAYOR. 2) EDUCACIÓN RESPETUOSA DE SU CULTURA. 3) LA CONSULTA PREVIA.	CIUDADANOS	RECONOCIMIENTO DE DERECHOS COMO CIUDADANOS COLOMBIANOS Y COMO GRUPO ÉTNICO.
1993	LEY 70	NACIONAL	GOBIERNO DE COLOMBIA	ASAMBLEAS NACIONALES DE COMUNIDADES NEGRAS EN BOGOTÁ Y PUERTO TEJADA APOYADOS POR EL MOVIMIENTO INDÍGENA Y ESTUDIANTIL PARA QUE LES RECONOCIERA DERECHOS COLECTIVOS A LA ETNIA AFRODESCENDIENTE.	COMUNIDADES NEGRAS.	DERECHO A LA PROPIEDAD COLECTIVA DE TIERRAS Y SUS DERECHOS COMO GRUPO ÉTNICO.
1993	DECRETO 1088	NACIONAL	GOBIERNO DE COLOMBIA	ES UN MARCO NORMATIVO PARA EL FUNCIONAMIENTO DE LOS TERRITORIOS INDÍGENAS, SUS AUTORIDADES	AUTORIDADES TRADICIONALES DE LAS COMUNIDADES INDÍGENAS.	PERMITE Y DELIMITA LA CREACIÓN DE ASOCIACIONES TRADICIONALES COMO ENTIDADES DE CARÁCTER

				TRADICIONALES Y LAS ASOCIACIONES DE SUS CABILDOS.		ESPECIAL Y DE DERECHO PÚBLICO.
1994	LEY 160	NACIONAL	GOBIERNO DE COLOMBIA	INTENTO DE REFORMA AGRARIA PARA MEJORAR LAS CONDICIONES DE VIDA DE LA POBLACIÓN RURAL EN GENERAL.	CAMPESINO O TRABAJADOR AGRARIO.	ACCESO DE LOS TRABAJADORES AGRARIOS A LA PROPIEDAD DE LA TIERRA Y OTROS SERVICIOS PARA MEJORAR SU CALIDAD DE VIDA.
1994	LEY 115	NACIONAL	GOBIERNO DE COLOMBIA	REFORMA EDUCATIVA NACIONAL CONCERTADA CON FECODE. PARA LOS GRUPOS INDÍGENAS SE INTRODUCE LA ETNOEDUCACIÓN Y EL FORTALECIMIENTO DE SUS LENGUAS MATERNAS	ETNOEDUCACIÓN.	EDUCACIÓN INCLUYENTE QUE RECONOCE PARÁMETROS CULTURALES DIVERSOS.
1995	DECRETO 804	NACIONAL	GOBIERNO DE COLOMBIA	PARA ASEGURAR POR MEDIO DEL DANE, LA CERTIFICACIÓN DE LOS RESGUARDOS INDÍGENAS LEGALMENTE CONSTITUIDOS.	RESGUARDOS LEGALMENTE CONSTITUIDOS.	CONSIDERACIÓN DE LOS RESGUARDOS COMO MUNICIPIOS PARA DETERMINAR LA PARTICIPACIÓN CORRESPONDIENTE.
1995	DECRETO 1746	NACIONAL	GOBIERNO DE COLOMBIA	DECRETO REGLAMENTARIO PARA LA ADMINISTRACIÓN DE LA TITULACIÓN COLECTIVA DE TIERRAS A LAS COMUNIDADES AFRODESCENDIENTES	COMUNIDADES NEGRAS.	RECONOCIMIENTO DE INSTITUCIONES TRADICIONALES DE LAS COMUNIDADES NEGRAS.
1995	DECRETO 2164	NACIONAL	GOBIERNO DE COLOMBIA	PROPUESTO COMO MEDIDA PARA PROTEGER LA INTEGRIDAD CULTURAL Y TERRITORIAL DE LOS DIFERENTES PUEBLOS INDÍGENAS, EN CONGRUENCIA CON LA CONSTITUCIÓN POLÍTICA DE 1991.	COMUNIDADES INDÍGENAS (DIGNIDAD Y CIUDADANÍA)	EVIDENCIA LA NECESIDAD DE UN SANEAMIENTO Y DESARROLLO DE LOS RESGUARDOS PARA MEJORAR LA CALIDAD DE VIDA DE SUS INTEGRANTES.
1995	DECRETO 2249	NACIONAL	GOBIERNO DE COLOMBIA	CONFORMAR LA COMISIÓN PEDAGÓGICA NACIONAL DE COMUNIDADES NEGRAS A NIVEL NACIONAL Y DEPARTAMENTAL.	ETNOEDUCACIÓN.	CONSTITUCIÓN Y REGLAMENTACIÓN DE UNA COMISIÓN PEDAGÓGICA DE COMUNIDADES NEGRAS Y FORMULACIÓN DE CÁTEDRA DE ESTUDIOS AFROCOLOMBIANOS.
1996	DECRETO 1396	NACIONAL	GOBIERNO DE COLOMBIA	APROXIMADAMENTE CINCUENTA (50) ORGANIZACIONES INDÍGENAS SE TOMARON LA CONFERENCIA EPISCOPAL COLOMBIANA PARA SER ESCUCHADOS ACERCA DEL INCUMPLIMIENTO DE PACTOS PREVIOS. ESTE DECRETO FUE EL RESULTADO DE LAS NEGOCIACIONES POSTERIORES.	PUEBLOS INDÍGENAS.	CREACIÓN DE UNA COMISIÓN DE DERECHOS HUMANOS Y DE UN PROGRAMA ESPECIAL DE ATENCIÓN A PUEBLOS INDÍGENAS.
1996	DECRETO 1397	NACIONAL	GOBIERNO DE COLOMBIA	IGUAL AL ANTERIOR.	PUEBLOS ORGANIZACIONES INDÍGENAS Y	CREACIÓN DE UNA COMISIÓN DE TERRITORIOS INDÍGENAS Y UNA MESA PERMANENTE DE CONCERTACIÓN.
1997	LEY 387	NACIONAL	GOBIERNO DE COLOMBIA	PARA PREVENIR EL DESPLAZAMIENTO FORZADO Y PROTEGER A LA POBLACIÓN DESPLAZADA DEBIDO A LA VIOLENCIA EN SUS TERRITORIOS.	DESPLAZADOS.	CONCEPTUALIZACIÓN DEL DESPLAZADO POR LA VIOLENCIA Y PROPUESTA DE MEDIDAS PARA SU ATENCIÓN, PROTECCIÓN Y CONSOLIDACIÓN Y ESTABILIZACIÓN SOCIOECONÓMICA.

1998	LEY 434	NACIONAL	GOBIERNO DE COLOMBIA	DIFERENTES MOVIMIENTOS NACIONALES PARA LA HUMANIZACIÓN DEL CONFLICTO ARMADO, LA RESOLUCIÓN PACÍFICA Y EL RESPETO POR EL DERECHO INTERNACIONAL HUMANITARIO.	POBLACIÓN CIVIL.	CREACIÓN DE UN CONSEJO NACIONAL DE PAZ.
1998	DECRETO 1122	NACIONAL	GOBIERNO DE COLOMBIA	PARA DAR FORMA Y NORMA A LA CÁTEDRA DE ESTUDIOS AFROCOLOMBIANOS EN TODO EL PAÍS.	COMUNIDADES NEGRAS.	DIFUSIÓN DE CONOCIMIENTOS CONSTRUIDOS DE FORMA ANCESTRAL POR LAS COMUNIDADES NEGRAS, PARA FAVORECER SU IDENTIDAD Y MINIMIZAR LA DISCRIMINACIÓN.
1998	DECRETO 1320	NACIONAL	GOBIERNO DE COLOMBIA	PARA REGLAMENTAR LA CONSULTA PREVIA ESTABLECIDA DESDE LA LEY 21 DE 1991. EL DECRETO NO FUE DE BUEN RECIBO POR LAS COMUNIDADES INDÍGENAS.	GRUPOS ÉTNICOS.	DECRETAR LA CONSULTA PREVIA COMO UN DERECHO DE PRESERVACIÓN DE LA INTEGRIDAD DE LOS GRUPOS ÉTNICOS CON TITULACIÓN COLECTIVA.
1999	DECRETO 982	NACIONAL	GOBIERNO DE COLOMBIA	PARA DAR AUTONOMÍA A LOS LÍDERES INDÍGENAS DEL CAUCA EN LA EJECUCIÓN DE LOS RECURSOS ASIGNADOS PARA SU DESARROLLO.	PUEBLOS Y COMUNIDADES INDÍGENAS.	CREACIÓN DE UNA COMISIÓN PARA EL DESARROLLO INTEGRAL DE POLÍTICA INDÍGENA DEL DEPARTAMENTO DEL CAUCA Y AUTONOMÍA PARA EJECUTAR RECURSOS PRESUPUESTALES ASIGNADOS.
2001	LEY 649	NACIONAL	GOBIERNO DE COLOMBIA	SE CREÓ GRACIAS AL PROYECTO DE LEY ESTATUTARIA RADICADO EN EL SENADO CON NÚMERO 025/99. PARTICIPACIÓN DE GRUPOS ÉTNICOS Y MINORÍAS EN LA CÁMARA DE REPRESENTANTES.	CANDIDATO (ACTOR) POLÍTICO.	PARTICIPACIÓN EN LA CÁMARA DE REPRESENTANTES.
2001	LEY 715	NACIONAL	GOBIERNO DE COLOMBIA	PARA REGLAMENTAR LA ASIGNACIÓN DE RECURSOS Y COMPETENCIAS A LAS ENTIDADES TERRITORIALES SOBRE LA TRANSFERENCIA DE RECURSOS A LOS RESGUARDOS INDÍGENAS.	RESGUARDOS INDÍGENAS COMO ENTIDAD ADMINISTRATIVA.	DISPOSICIÓN DEL 0.52% DE LOS RECURSOS ANUALES DEL SISTEMA GENERAL DE PARTICIPACIONES PARA LOS RESGUARDOS INDÍGENAS.
2007	DECRETO 4181	NACIONAL	GOBIERNO DE COLOMBIA	SE CREA COMISIÓN PARA EVALUAR CONDICIONES DE VIDA DE POBLACIÓN AFRO, PALENQUERA Y RAIZAL Y PRESENTAR RECOMENDACIONES AL GOBIERNO NACIONAL.	COMUNIDADES NEGRAS EN SITUACIÓN DE DISCRIMINACIÓN RACIAL.	EVALUACIÓN DE CONDICIONES DE VIDA DE LAS POBLACIONES NEGRAS Y POSIBILITAR SU AVANCE Y DESARROLLO QUE GARANTICE SUS DERECHOS CIVILES.
2010	LEY 1381	NACIONAL	GOBIERNO DE COLOMBIA	PARA EVITAR LA ABOLICIÓN DE LAS 60 LENGUAS INDÍGENAS POR LA SUPERPOSICIÓN DEL IDIOMA ESPAÑOL.	LENGUAS NATIVAS.	HERRAMIENTA DE SALVAGUARDA Y APROPIACIÓN DEL PATRIMONIO LINGÜÍSTICO DE COLOMBIA.

Fuente: elaboración propia.

4. Principales luchas del pueblo Emberá

*“Nuestros sabios no están en Europa,
con los grandes pensadores políticos
que hemos leído en la historia,
sino que están acá, en las selvas,
en los ríos, están pescando para sobrevivir
y a ellos es que debemos escuchar
para lograr lo que soñamos: LA UTOPIA”
(Orlando Fals Borda)*

En el presente capítulo se despliegan algunas de las principales luchas emprendidas por el pueblo Emberá. Con un origen común, los Emberá se hallan dispersos por varios departamentos de la República de Colombia, sin embargo, han mostrado una importante acción colectiva por su identidad étnica, aunada a un importante número de redes sociales y estructuras de movilización que muestran una incesante innovación que se manifiesta en resistencia, manifestación, movilización, invasiones, bloqueos, plantones, mingas y otros repertorios (Tarrow, 1997).

Los Emberá han enfrentado, en muchos escenarios e instancias, solos y/o acompañados de otros grupos indígenas agrupados en la Organización Nacional Indígena de Colombia —ONIC— y de otras organizaciones sociales, sindicales, humanitarias multilaterales y ONG internacionales, regionales y locales, las problemáticas comunes que les asaltan: respetar su territorio, su cultura, su organización, sus formas sociales, sus creencias, su salud, sus formas productivas y el derecho al buen vivir en condiciones dignas.

Justamente el aporte de sus luchas y la de los pueblos indígenas del mundo —así como las transformaciones conceptuales de indigenismo a indianismo (Alcina, 1988)— ha permitido la transformación paulatina de la legislación nacional, propiciando la formulación de las leyes que conforman esta nueva estructura de posibilidades, la reflexión al interior del pueblo Emberá y la permanente adaptación al cambio y a la dialéctica de las estrategias para alcanzar sus objetivos aprovechando las oportunidades y las antiguas y nuevas condiciones del contexto

y marco social, político, económico, legal y normativo que las instituciones y otros actores proponen o anteponen.

4.1. Lucha de la propiedad colectiva contra el despojo territorial y el exterminio físico y cultural: caso Emberá Chamí - resguardo Cañamomo-Lomaprieta

El despojo de la tierra, para los indígenas Emberá Chamí, es tal vez uno de sus mayores problemas, asimismo resulta emblemático para su razón de ser como pueblo.

Y en este sentido, es de especial interés para este estudio ver cómo se manifiesta ese despojo en el escenario del resguardo Cañamomo-Lomaprieta, una de las parcialidades indígenas más antiguas, pues data desde el arribo de los españoles con la lógica interacción que desde entonces ha puesto en cuestión su concepción y tradición sobre el territorio, la cultura, la identidad, la autonomía, la organización, la economía y en general todas sus formas sociales.

Sin embargo, en pleno siglo XXI, su forma de mantenerse en un tercio de lo que era antes su territorio original ha perfilado una actitud de resistencia contra la pérdida total de su territorio.

En el accionar del Estado nacional, construido desde la Independencia, se ha manifestado la presión de grupos de colonos que mantienen su asedio a través de una fluida interacción con los actores que detentan la posesión del territorio indígena pero que lo han visto más como parte de un territorio baldío, imaginario que ha hecho carrera en la institucionalidad soportado, entre otros, en la idea que se desprende del informe de 1850 del geógrafo italiano Agustín Codazzi —quien viajó a lo largo y ancho de Colombia estudiando las características físicas del país y su economía—, el cual concluye que cerca del 75% del territorio colombiano consistía en terrenos baldíos, sobre los cuales nadie reclamaba derechos de propiedad (LeGrand, 1988).

Bajo esa premisa, se estipuló la costumbre entre colonos e instituciones de arremeter contra estas tierras, solventados igualmente en que la Colombia del siglo XIX como naciente república no estaba informada, pues carecía de un registro catastral que diera datos exactos sobre la extensión del dominio público.

Este desconocimiento de las distintas clases de dominio, incluían baldíos, propiedades privadas y resguardos indígenas, tierras de la Iglesia y ejidos, o sea tierras comunales de los municipios.

Desde entonces, se configura un fenómeno de despojo que se aprecia por las diferentes formas de querer apropiarse de la tierra indígena mediante triquiñuelas, estratagemas, leguleyadas, abuso de confianza, engaño y estafa, que no pocas veces ha incidido en división de la propiedad colectiva a través de reclamar títulos de propiedad privada al nativo, quien siempre la ha considerado tierra plural.

Esta lógica de expansión ha conllevado el choque de culturas y de formas de tenencia y usufructo. Las tierras de los indígenas Emberá Chamí siempre han sido tradicionalmente atractivas por ser ricas en oro y aptas para la agricultura, y desde el fenómeno de la urbanización se ha complejizado su valor comercial y, por ende, agravado la problemática que viene desde la Colonia.

Pueden distinguirse varios momentos que dan sentido y delinean la lucha indígena por su territorio, de las comunidades del resguardo Cañamomo-Lomapieta, ubicado entre los municipios de Riosucio y Supía: el momento de los títulos de la Corona española para darle el carácter de resguardo colonial, el momento de la fragmentación del resguardo y pérdida de territorio en el siglo XIX, el momento de las alternativas para sobrevivir la primera mitad del siglo XX, y el momento de iniciativa para recuperar el territorio desde la segunda mitad del siglo XX y principios del XI.

Para empezar, en el contexto del otorgamiento de los títulos reales de resguardo, se conoce con claridad que los indígenas fueron sometidos, despojados de su libertad, de sus dioses y de su lengua, y se utilizaron como mano de obra para las labores de minería. Su condición humana se vio favorecida con las tesis de la Escuela de Salamanca y la intervención de sectores de la Iglesia como en el caso de fray Bartolomé de las Casas.

Conviene subrayar que entre 1721 y 1750 hay un evento que resulta crucial para la lucha de Cañamomo-Lomapieta en torno a su título, como se podrá ver más adelante, y que se dio por diferencias al ejercer jurisdicción entre los indígenas de

La Montaña y Lomaprieta, que se resuelve por el entonces alcalde de Anserma, y se salda a favor de los primeros, y determina a los perdedores (Lomaprieta) a ubicarse en un sitio denominado Cañamomo (ANT, 2018).

A continuación, es importante observar que en las décadas de los años 60 y 70 del siglo XIX el cabildo de Cañamomo-Lomaprieta estaba a merced de políticos locales, inversionistas y colonos, por la debilidad administrativa y un proceso de deterioro por la pérdida de dirección y de identidad de sus cientos de indígenas con el territorio.

Presa del desorden, esta comunidad se volvió amorfa y permeable, y fue solo con la conciencia y el accionar de algunos vecinos organizados y otros líderes de su comunidad que se pudo visibilizar la utilidad y las ventajas de la Ley 89, como una especie de eje axial donde confluyeron nuevamente la unidad comunal y la autodefinición colectiva en defensa del territorio (Appelbaum, 2011).

Con relación a lo anterior, y bajo la guerra civil de 1860 y 1862 entre federalistas y centralistas, se evidenció la migración de antioqueños blancos y mestizos quienes aprovecharon la nula presencia de indígenas en los parajes de la parte alta y fría de las montañas del resguardo para fundar un caserío llamado Oraida (ANT, 2018).

Incluso, las esperanzas de mejores oportunidades creadas por el Estado colombiano se diluyeron con el escenario interpuesto en el siglo XIX con la Ley 44 de 1873, en la cual se declaró la partición de todas las tierras indígenas del Estado del Cauca (antigua jurisdicción, hoy departamento de Caldas), y a ello los indígenas se opusieron de diversas formas, apelando incluso a enfrentamientos armados (Escobar, 2019).

Además, en ese momento, la fragmentación caracterizaba al resguardo Cañamomo-Lomaprieta que vio cómo se posicionó el proceso de escriturar las tierras indígenas.

Par colmo, la Escritura 54 de 1874, otorgada a los indígenas, dividió el territorio del resguardo en cuatro partes y reconoció una parte a los particulares, otra para los indígenas, otra para el distrito de Supía y una más para el distrito de

Marmato. Los linderos fueron clarificados en 1878 y fue firmada por la junta de comuneros organizada para la distribución del resguardo.

Tiempo después, los indígenas, luego de ver la pérdida de territorio, adelantaron pleitos en los que otorgaron poder a un abogado para que revirtiera el proceso de disolución del resguardo argumentado que los favorecidos no tenían títulos legítimos de adquisición y que se observara por el proceso legal cuándo hubo en estos contratos dolo o engaño para beneficiarse (ANT, 2018).

Nada de eso hizo efecto hasta cuando apareció la Ley 89 de 1890 (Congreso de Colombia, 1890).

Al momento de su generación, la Ley 89 de 1890 planificó proteger por 50 años los resguardos y proyectó reducir a la ‘civilización’ a las personas ‘salvajes’ — que paradójicamente fue bien utilizada por los indígenas de Riosucio quienes se dedicaron a resistir en sus territorios y jamás acataron su programado vencimiento—, respaldada luego por la Constitución de 1991. Desde entonces, se ha venido consolidando el repertorio de utilizar la legislación dada y la propia para fortalecer sus instituciones y su identidad (Appelbaum, 2011).

Sin duda, los indígenas hábilmente aprovecharon el artículo 12 de la Ley 89, que estableció que aquellas comunidades que no tuvieran los títulos del resguardo los pudieran recuperar mediante una declaración notarial:

En caso de haber perdido una parcialidad sus títulos por caso fortuito o por maquinaciones dolosas y especulativas de algunas personas, comprobará su derecho sobre el resguardo por el hecho de la posesión judicial o no disputada por el término de treinta años en caso de que no se cuente con esa solemnidad, y de acuerdo con lo dispuesto en el Código Civil. Este último requisito de la posesión pacífica, se acredita por el testimonio jurado de cinco testigos de notorio abono, examinados con citación del Fiscal del Circuito, los que expresarán lo que les conste o hayan oído decir a sus predecesores, sobre la posesión y linderos del resguardo.

De manera que fueron muchos los litigios que adelantaron los indígenas a partir de ese momento para demostrar que eran los legítimos dueños del territorio, entre ellos haber recuperado el documento mediante el cual el alcalde de Anserma

trazó los linderos entre los indígenas de La Montaña y de Lomapieta entre 1721 y 1722 y que sirvió para demostrar su dominio. Varias veces este argumento no fue reconocido por los tribunales —especialmente la Corte Suprema de Justicia—, que tenían en común con otros fallos la solicitud de que eso debía demostrarse.

Con todo, dentro del proceso de lucha por la recuperación de tierras de este resguardo, es importante decir que en los años 20 del siglo XX se destaca el liderazgo del indio Luis Ángel Díaz contra el colono antioqueño Noé Cadavid (Escobar, 2019).

Cadavid pretendía cercar parte del territorio junto con otros colonos, y en la confrontación violenta pierde la vida el invasor, y su relato aparece cuando se canta en un par de cuartillas en el himno del territorio: “Con el sonido del cuerno, el cacique reunía, hay que hacerle un homenaje al indio Luis Ángel Díaz” (ANT, 218).

En contra de lo anterior, la estrategia más importante en los años 30 del siglo XX fue una bien estructurada serie de acciones legales por parte de los gobernadores y cabildantes, ante los jueces de Riosucio y con repercusiones en los tribunales en Manizales y en la Corte Suprema de Justicia.

De ahí que, de manera recursiva e innovadora, los indígenas del resguardo apelaron a la Ley 89 de 1980 para rehacer su título de propiedad en 1936. Más tarde, la materialización de esta estrategia será convalidada por la nación en 1994, derivada de la Ley 60 de 1993, que instituyó la participación de las comunidades indígenas con resguardos legalmente constituidos en el Sistema General de Participaciones. Es importante saber que otros sucesos de lucha marcaron este camino.

De nuevo, los líderes del resguardo tomaron la estrategia en 1936 de no demostrar su legítima posesión por un documento, sino que literalmente acataron el artículo 12 de la Ley 89 y formalizaron cinco declaraciones extrajuicio. Entre sus argumentos está el que pedía la ley de demostrar que, por más de 150 años, la comunidad estaba quieta y en pacífica posesión del terreno.

Además, en 1939 esos mismos líderes dan cuenta en una reclamación ante el Ministerio de Economía Nacional que habla de 4.500 hectáreas de extensión de

su territorio, y dicen solo ocupar una 300 hectáreas y muestran que no han cesado de realizar acciones legales contra los invasores, y hacen ver desde el “nosotros” el cómo su colectivo se ve afectado por la fragmentación que tan solo daría para media hectárea a cada uno y limitaría sus posibilidades de sobrevivir, con lo que estarían sujetos a emigrar y no tendrían la fuerza del grupo para enfrentar al blanco.

De hecho, la Ley 89 de 1890, que se promulgó para proteger por 50 años los resguardos y reducir a la ‘civilización’ a las personas ‘salvajes’, fue bien utilizada por los indígenas de Riosucio quienes se dedicaron a resistir en sus territorios y jamás acataron su programado vencimiento, hasta cuando se dio la Constitución de 1991. Desde ese entonces, siempre aprendieron a utilizar la legislación para fortalecer sus instituciones y su identidad (Appelbaum, 2011).

En contra de lo anterior, esta ley no impidió que se fueran vendiendo porciones, desconociendo la prohibición expresa que de allí emanaba. Sin duda, este no fue el único de los métodos para una disminución progresiva de la propiedad colectiva indígena, también se propiciaron matrimonios interraciales, acuerdos de renta, ocupación de tierras sin autorización, expansión informal de propiedades ya reconocidas, reclamo sobre minas y permiso al ganado para moverse libremente por los cultivos indígenas.

Consecuentemente, las políticas del Estado en el siglo XX fueron interpretadas por unos para tratar de socavar la fuerza de la autonomía y supervivencia de los pueblos aborígenes, y en su afán buscaron la asimilación de ellos a la sociedad blanca con la clara intención de acabar con el ideario indígena bajo la estrategia de convertirlos en campesinos.

En contraposición, es la lucha por el territorio colectivo la que revirtió en gran parte el proceso de tornar trabajadores rurales a los indígenas. A propósito, Lopera-Mesa (2010) afirma que para entender cómo los resguardos de origen colonial han devenido territorios plurales se hace perentorio mirar cómo las reformas agrarias del siglo XX han reconfigurado las identidades y el mismo marco legal de la tenencia de la tierra.

En el mismo sentido, Appelbaum (2011) nos muestra los intentos de asimilar a la cultura blanca de Caldas y de Antioquia a los indígenas mayoritarios de Riosucio, pero con una clara intención de acceder a sus tierras.

Y, además, detrás de los intentos de privatizar las tierras indígenas estaban políticos e inversionistas de Riosucio y de Supía, acuciosos por los recursos minerales y las fértiles tierras de origen volcánico. Y, desde entonces, ayudaron a construir la narrativa de exclusión del indio como no merecedor de esta tierra por ser perezosos, comparados con los blancos traídos de Antioquia que representaban un pueblo trabajador.

Por contraste, la historia de la fundación narrada por los indígenas dice que el casco urbano del municipio de Riosucio se realizó sobre el territorio indígena y representa un escenario de inclusión para la convivencia con blancos, mestizos, mulatos y un crisol de culturas, cuya máxima expresión es el Carnaval del Diablo, donde cada 2 años se hace evidente el crisol de las culturas que lo componen.

Por todo lo dicho, para enfrentar su desaparición, los indígenas buscan establecer redes sociales que involucren a sindicatos, participan en el VI Congreso Sindical y de allí sale una solicitud para que se estudien los títulos de la parcialidad indígena y se proteja de nuevas arremetidas de colonos vecinos. En este sentido, la Federación Nacional Sindical y Campesina abogaría por esta causa en 1946.

Así que, como forma de persistencia, en 1953 los indígenas nuevamente presentaron la prueba que debía acompañarse con las declaraciones extrajuicio de acuerdo con el artículo 12 de la Ley 89, pues la notaría donde reposaba la primera se incendió en 1952.

Se debe agregar que el giro a favor se da a partir de los años 60, 70 y 80 donde emerge la reivindicación indígena a partir del territorio. En un contexto de luchas agrarias, la recuperación de tierras mostró una visible ampliación de fronteras que a través del repertorio de ocupación y la fuerza de los hechos consolidó una renovación de la perspectiva espacial de la jurisdicción, mando y unidad con repercusiones económico-productivas, así como de su misma vida colectiva.

Mientras tanto, el Gobierno nacional, para apoyar la aplicación de la Ley 135 de 1961 de reforma agraria, creó la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos —ANUC—, pero la disolvió debido a que fue considerada por el régimen como instrumento para la toma de tierras por campesinos e indígenas.

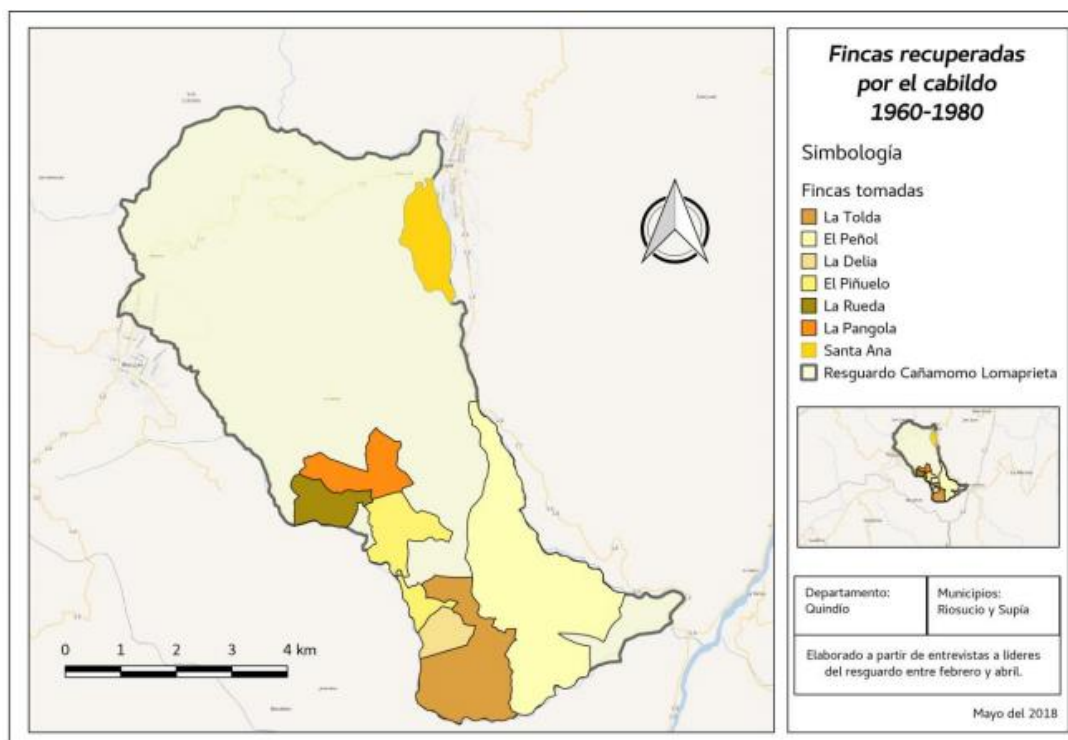
Sin embargo, los líderes la mantuvieron y fue una importante estructura de movilización para la recuperación del territorio por las vías de hecho. Respaldados en esta directriz de recuperar la tierra, dada por esta red social, se realizó la acción colectiva de ocupar en 1970 las fincas La Rueda, El Piñuelo, Guacamayero y Santa Ana.

Otra vez, las acciones de movilización de 1983 permitieron la recuperación de tierras con la exigencia al Gobierno nacional de la devolución de la finca La Tolda, la cual fue entregada en 1990.

En consonancia con su accionar, en los 90 se conforma el grupo Protierra que logró la restitución de la tierra ante el Instituto Colombiano de la Reforma Agraria —INCORA—, específicamente con la compra de las fincas La Carmelita, Piñuelo, La Pangola y La Rueda.

Asimismo, en 1999 fue incorporada la finca La Delia y en 2007 la finca Mandeval —de acuerdo con el documento del resguardo Cañamomo-Lomaprieta de 2008, citado por Escobar (2019)—. (Ver Figura 10: cuadro de recuperación de tierras).

Figura 10. Cuadro de fincas recuperadas por el cabildo.



Fuente: ANT (2018).

En general, las luchas por la tierra en los años 80 y 90 estuvieron acompañadas de una legitimación de las autoridades y las formas de autogobierno. Fue una labor de recuperación del tejido social indígena que se encontraba maltrecho, pero que cogió un nuevo aire al restablecer el vínculo entre la identidad, el territorio, la jurisdicción, la autonomía y la esperanza en su accionar alternativo.

No sobran los argumentos para parar la lucha permanente de los indígenas Emberá. En este sentido, su título de resguardo siempre ha estado cuestionado principalmente por sectores del Estado regional y local, que ponen en duda su validez y vigencia desde su aparato legal y constitucional, aunado a la voluntad de los gobiernos de turno, más agresivos o menos agresivos de acuerdo con sus afanes impositivos o por intereses privados relacionados con la clientela del partido o coalición de gobierno.

Este escenario de enfrentamiento y confrontación crónica se agudiza en formas de violaciones a la ley de consulta previa, amenazas, represión, desplazamiento forzado, masacres y asesinatos selectivos de líderes. Y cuando en

las instancias institucionales se adelantan acciones y presiones políticas, y en los tribunales se forzan los fallos con base en la ley de propiedad del subsuelo por parte del Estado.

Pero, desde la apertura económica en las dos últimas décadas del siglo XX cuando Colombia se abrió al Mercado, y tras la firma de los Tratados de Libre Comercio, se ha propiciado con mayor fuerza la arremetida evidente contra los resguardos a través de los títulos mineros otorgados al parecer de manera legal y en forma indiscriminada a particulares o empresas.

Lo que ha hecho que el problema mantenga atentos a los indígenas de este resguardo, quienes demuestran una inagotable imaginación y creatividad para no abandonar una lucha que pasa esencialmente por la defensa de su territorio y que, para sus oponentes —los no indígenas—, representa zonas de potencial extracción de recursos mineros y para el Estado regalías que forman una gran base de su sostenimiento y financiación, y por lo tanto una emergente amenaza adicional e integral a su identidad, a su forma autónoma de gobierno en los resguardos, a su cultura y a su lugar en la nación multicultural de acuerdo con la Constitución Política de Colombia.

Es posible que el resguardo se haya sentido indefenso en algún momento de la lucha, por no tener el título de propiedad de su territorio. Pero los indígenas han entendido que el título es también un intangible que lo compone un largo proceso que caminaron sus ancestros para el reconocimiento de sus derechos usurpados en la Conquista y una forma de reparar las violencias históricas que se han dado en la región de Caldas.

A propósito de este problema de los indígenas del resguardo Cañamomo-Lomapieta, un reconocido centro de estudios jurídicos y sociales denominado Dejusticia ha sido parte de sus redes sociales en esta causa indígena en Riosucio – Caldas, y dos de sus miembros (Quigua y Murillo) detallan, en un documento depositado en la página web de esta ONG, el escenario que allí se ha generado, especificando:

El reconocimiento de la validez y vigencia de este título no ha sido el único de los obstáculos para el goce efectivo de sus derechos como sujeto colectivo, pues los ricos depósitos de minerales y las tierras fértiles también han sido objeto de disputa desde la época de la colonia. Primero se estableció el real de minas de Quiebralomo donde explotaron la mano de obra indígena, tras la independencia los ingleses obtuvieron un contrato para la explotación de minas de oro y posteriormente, durante la segunda mitad del siglo XIX se promovió la llegada de colonos y terratenientes quienes iniciaron una nueva etapa de despojo con la aquiescencia de jueces, notarios y funcionarios públicos que pretendieron revestir de legalidad los reiterados intentos de disolución y privatización de las tierras indígenas. (Quigua y Murillo, 2020)

Ante los intentos de las elites antioqueñas y caucanas de acabar con los resguardos y la pertenencia colectiva de estos a mediados del siglo XX, los indígenas de Cañamomo-Lomapieta lograron frenar la pérdida de la totalidad de sus territorios mediante el ejercicio de la jurisdicción, el gobierno propio y presionando la validez de su título ante las entidades (Quigua y Murillo, 2020).

La ruta que trazó la expedición de la Constitución Política de Colombia de 1991 fue de resistencia para los indígenas de este resguardo, pese al hito histórico que esta representa por el reconocimiento de los indígenas al territorio, la jurisdicción propia, y el reconocimiento como entidades territoriales con autonomía para la gestión de sus propios intereses, y a que se garantizó en la misma la transferencia en giros para el resguardo.

Se suma a sus logros que el Instituto Geográfico Agustín Codazzi —IGAC— de carácter institucional, debió adelantar los estudios que ratificaron en 1994 la existencia del territorio de Cañamomo-Lomapieta como resguardo de origen colonial con una extensión de 4837 hectáreas. Y asimismo, el Convenio 169 de la OIT afianzó la protección sobre la propiedad colectiva sobre sus territorios ancestrales como una forma de reparar la discriminación, el despojo y el abandono a los que fueron sometidos los pueblos indígenas, y afirmó que el territorio constituye la base fundamental para la pervivencia física y cultural de las comunidades, lo cual generó acciones que propiciaron respuesta de los indígenas de esta comunidad.

En contraste con lo anterior, en 2001, pasados 10 años después de la aprobación de la nueva Constitución Política de Colombia, se expidió el código minero a través de la Ley 685 de 2001, el cual abrió la puerta para que los privados hicieran solicitudes, accedieran a concesiones y pudieran hacer explotaciones mineras avalados por el Estado y sin tener que recurrir a la consulta previa (derecho fundamental de las comunidades étnicas y tribales)⁹.

En consecuencia, con esa ley se incrementaron en este territorio las violaciones a los derechos humanos con las masacres de La Rueda el 24 y 25 de noviembre de 2001, donde los paramilitares llegaron a dos resguardos, intimidaron a la población y le exigieron identificarse. Luego mataron a siete indígenas y desaparecieron a un menor de edad.

En síntesis, los Emberá Chamí del resguardo Cañamomo-Lomaprieta, ubicados entre los municipios de Riosucio y Supía en el departamento de Caldas, han librado una lucha histórica por el reconocimiento de su territorio ancestral. Su calidad de resguardo de origen colonial, creado mediante cédula real y documentos de la antigua Corona española, no ha sido obstáculo para los innumerables intentos de despojo desde principios del siglo XVII.

Finalmente, para respaldar esta epopeya de lucha por los territorios indígenas del resguardado Cañamomo-Lomaprieta, estos consiguieron mediante acción de tutela que sean formalmente protegidos, gracias a la Sentencia T-530 de 2016 de la Corte Constitucional.

Concretamente, esta sentencia reconoció la existencia del resguardo Cañamomo-Lomaprieta, y ratificó la validez de su título de origen colonial y con ello el territorio como sujeto colectivo de protección integral. Dentro de las órdenes de esta sentencia, la Corte Constitucional resolvió que:

El derecho fundamental al territorio y a la propiedad colectiva de las comunidades étnicas. Se precisa que a la concepción indígena de la tierra y a la propiedad sobre

⁹ Convenio 169 de 1989 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales. Convenio internacional, incorporado en la legislación nacional de Colombia a partir de su ratificación (Ley 21 de 1991). Goza de rango constitucional, es decir, prevalece en el orden interno por su carácter de garante de los derechos humanos (Constitución Política de 1991, art. 93).

la misma no pueden aplicárseles las mismas categorías que componen el derecho civil de corte liberal, por lo que se entiende que los pueblos indígenas sostienen una visión colectiva de la propiedad que exprese la especial relación que guardan estas comunidades con el territorio que habitan. De este modo, se ha reconocido que para estas comunidades, la tierra no constituye simplemente un objeto de dominio sino que está íntimamente ligada a su propia identidad étnica y cultural y, por ende, constituye un elemento central para su supervivencia desde el punto de vista religioso, político, social y económico. De acuerdo con lo anterior, los derechos de las comunidades indígenas al territorio y a la propiedad sobre las tierras que lo conforman no es objeto de discusión en tanto que se encuentra reconocido por instrumentos y jurisprudencia internacionales vinculantes para Colombia, así como por el ordenamiento constitucional y las decisiones de esta misma corporación. Por esto, se hace necesario una normatividad especial que establezca las pautas para materializar esos derechos en lo que la doctrina y la jurisprudencia han denominado la obligación estatal de reconocer, delimitar y titular las tierras que pertenecen a los territorios indígenas. (Corte Constitucional, 2016b)

4.2. Emberá dice no a la minería

Históricamente la minería ha desempeñado un rol esencial dentro del desarrollo de las diferentes sociedades humanas. A los metales y piedras preciosas que emanaban de los suelos, ríos y montañas, se les fue asignando usos particulares en cada cultura. Inicialmente fueron utilizados como tributos mágico-religiosos, posteriormente como ornamentos y finalmente se convirtieron en objetos con valor de cambio. Algunos, más abundantes y llamativos —como el bronce, el hierro, la plata y el oro—, fueron utilizados para resaltar su belleza, dotándolos socialmente de significado para convertirse en homólogos de prestigio y poder.

Desde la época prehispánica, las comunidades originarias realizaban la extracción de los metales preciosos por medio de prácticas tradicionales tales como el bateo o por gravedad y, en el caso de otras comunidades, a través de la fundición del metal en hornos rudimentarios. Sin dejar de lado su respeto por la madre tierra y utilizando la identificación de betas superficiales como método de exploración.

Posteriormente, con el desembarque de los españoles, los ornamentos de oro y las betas superficiales comenzaron a escasear, y dada su desmesurada

demanda, que representaban una diametral diferencia por el tipo de riqueza para los demandantes y de connotaciones rituales y culturales por la simbología de poder para los proveedores, se tornó en una grave problemática que conllevó por una parte a presiones para su consecución y, por la otra, a oposiciones en un escenario que configuraba un tipo de relación de producción que obligaba al demandante a imponer nuevas formas para continuar con el proceso de extracción como fue el caso de la enajenación del codiciado mineral, particularmente el oro, y de paso puso en duda y en entredicho la supuesta soberanía sobre el territorio, la identidad, la cultura, la tradición, las costumbres y la sociedad indígena en general, que se oponía para negarse a participar en este tipo de sometimiento.

Sin embargo, con el otorgamiento en el siglo XVII de cédulas reales por la Corona española, se crearon 69 resguardos que oficializaron con títulos de propiedad la tenencia de la tierra por parte de los indígenas colombianos. Pero este acontecimiento, que parecía frenar este agresivo fenómeno de aculturación y producción, se manifestó como un alivio temporal, puesto que no subsanó de raíz el reto ambicioso de otras culturas sobre su territorio, que se ofrecía a los aborígenes colombianos en particular y a los americanos en general.

Tanto así que posteriormente, ya sin los españoles en el escenario, el problema sigue manifestándose dada la alta demanda de oro y minerales preciosos, asunto que mantiene hoy en alerta y vigilia a los indígenas contra los nuevos actores —llámense Estado, colonos o agentes comerciales— que han aumentado sus demandas por tierras para la explotación industrial no solo minera sino también para otro tipo de economías subterráneas como la siembra de cultivos ilícitos —coca, marihuana y amapola—.

Es una problemática que se ve agravada por las condiciones de desigualdad en la aplicación del derecho real y los vacíos legales que aún persisten, por lo que se ha constituido en un nuevo avatar para que los indígenas mantengan una lucha incesante que se consolida como estandarte en su defensa y resistencia, y en un oportuno hito para el afianzamiento de su identidad étnica, su cultura, sus costumbres y su desarrollo social y político.

Este antiguo “problema” ha cobrado pues vigencia dada la situación de insolvencia con que siempre cuenta el Estado, cada vez más ávido de recursos para alcanzar los altos estándares que demanda la comunidad globalizada y a sí, con visos de una gran estrategia de creatividad en los interesados, se mantiene latente la idea de echar mano de estos recursos que hay en el subsuelo del territorio indígena, pensado siempre como un proceso de extracción minera a nivel industrial que deje ganancias visibles en la relación coste-beneficio.

Con él, se han manifestado dos acontecimientos históricos de gran envergadura: por un lado, la movilización de esclavos africanos para incrementar la fuerza de trabajo originaria que se tornó limitada y, por otro lado, la gestación de prácticas metalúrgicas. Esta última tuvo como resultado la aparición del mercurio y la sal marina como elementos indispensables en el proceso de extracción, adicionándose posteriormente polvo de hierro y cobre para conformar el proceso denominado amalgamación que permitía obtener los metales como el oro y la plata.

Así, la construcción de minas, y la inserción del mercurio en el proceso de extracción de los metales preciosos, han pretendido transformar la práctica artesanal y cultural que realizaban los pueblos originarios, quienes paulatinamente fueron modificando dichas técnicas a su cultura, generando la apropiación de los saberes como formas de adaptación al contexto histórico-social. Desde sus inicios la diferencia, en cuanto a la explotación del recurso aurífero entre conquistadores y los grupos étnicos encargados, era el valor de cambio.

La distancia entre ambas concepciones potencia con el tiempo la disputa permanente con periodos de calma y de confrontación entre ambas partes, acerca de nociones sustanciales de riqueza material, espiritual y monetaria que se mantuvo pese a la independencia de Colombia de la Corona española.

En este orden de ideas y dada la independencia de Colombia de España, el oro fue declarado propiedad del Estado. Con lo cual, se transformó la estructura legislativa y se inició un proceso de regulación que permitió la extracción de dicho metal no solo a los grupos étnicos en los territorios que les fueron concedidos de

carácter colectivo, sino también a familias de la sociedad mayoritaria, a pequeñas y medianas industrias.

En la actualidad, pervive en Colombia una refinada forma de extracción derivada de la internacionalización de las economías y los Tratados de Libre Comercio (TLC): las minas a cielo abierto, y con ellas la presencia de las empresas multinacionales. Advirtiéndose que su impacto negativo, principalmente a nivel ambiental, ha sido cuestionado tanto en el contexto nacional como global.

No obstante, la minería ha formado parte del desarrollo mismo de las diferentes sociedades, pero sus formas de ejecución se han transformado con base en las singularidades históricas del contexto. Advirtiéndose que la minería artesanal es practicada en la actualidad por diferentes grupos étnicos en Colombia, entre ellos los Emberá Chamí.

Hay varios casos dentro de esta problemática que son emblemáticos en el mundo Emberá, para identificar cuáles han sido los modos en que se ha enfrentado y el modo recursivo e imaginativo de uso de repertorios propios o compartidos para mantenerse vigentes dentro del escenario de interacción con sus respectivos actores políticos y sociales (Tarrow, 1997).

En general, los indígenas se oponen particularmente a la explotación a cielo abierto, pues afecta su cultura, sus sitios sagrados, sus saberes ancestrales, los afluentes hídricos, su territorio y la madre naturaleza en general.

En este sentido, si se examina la importancia y el reconocimiento que actualmente se ha otorgado a los derechos de los diferentes grupos étnicos de forma discursiva, a nivel nacional e internacional, se evidencia el intento constitucional y legislativo por consultar a estos pueblos previa intervención del suelo que conforma su territorio.

No obstante, en muchas situaciones, sus voces no han sido escuchadas y se ha brindado mayor apoyo a los megaproyectos que generan gran capital privado y que —se supone— contribuirán al crecimiento económico del país. Casos como estos, se desplegarán en la presente sección del trabajo.

En la región conocida como el Atrato medio entre los departamentos del Chocó y Antioquia, el Gobierno colombiano conoció la existencia de grandes yacimientos de oro, cobre y molibdeno. Por tal motivo, desde la década de 1980 y hasta el año 2000, se autorizó a varias compañías multinacionales iniciar la exploración de la zona para indagar el tamaño de los yacimientos. De lo cual se podría afirmar que no se contó con éxito.

En 2004, el entonces gobernador de Antioquia, Aníbal Gaviria, adjudicó en esta región la concesión de nueve títulos mineros a la firma multinacional Muriel Mining Corporation, con el objetivo de llevar a cabo la exploración y el estudio de posibilidades futuras de negocio, con base en los resultados obtenidos, concediendo así un área de 16.000 hectáreas para la exploración.

El problema radicó en que el área concedida se encontraba ubicada en el cerro “Careperro”, considerado por el pueblo Emberá Katío como un sitio sagrado, lleno de significado y leyendas dentro de su cultura. Cuenta una leyenda que, durante las épocas de asedio por parte de los españoles, los jaibanás —que representan la máxima autoridad dentro de los Emberá— huyeron hacia el cerro llevando consigo las joyas y el oro de su pueblo.

De tal manera, este cerro es considerado de vital importancia tanto para la cosmovisión Emberá como para la esfera geográfica por la protección que brinda a los ríos que nacen allí y fluyen por los lugares de asentamiento, convirtiéndose en una importante fuente de agua y alimento para estas poblaciones.

Por tanto, se estima que, en el área concesionada para la exploración minera, habitan 12 comunidades indígenas Emberá que están conformadas por 270 familias aproximadamente, habitando también en la zona algunas comunidades afrodescendientes, en la parte baja del río Jiguamiandó (CENSAT, 2014).

Es así como, a pesar de que existe el Convenio 169 de la OIT (1989), aprobado en Colombia por la Ley 21 de 1991 (Congreso de Colombia, 1991) y las sentencias SU-039/97 (Corte Constitucional, 1997) y SU-510/98 (Corte Constitucional, 1998a), todos relacionados con la obligatoriedad de la consulta previa a las comunidades, a los grupos étnicos previamente mencionados y que se

estructuran en torno al cerro “Careperro” se les vulneró este derecho, pues se dieron cuenta del proyecto solo al verse sorprendidos por la llegada de helicópteros y grupos de trabajadores de la compañía.

La reacción de los pobladores de la zona ante dicha irrupción fue la movilización de aproximadamente 600 indígenas Emberá, particularmente de los resguardos de: Guaguas, Coredocito, Coredó, La Isla y Chajeradó, todos de la región de Murindó. El grupo se trasladó hasta los campamentos de la multinacional, con la intención de realizar un ejercicio de control territorial y de reconocimiento de la situación presentada en su sagrado cerro (CENSAT, 2014).

Una vez en el sitio, los adalides de la movilización se enteraron de la “legalidad” de la consulta previa que manifestaron haber desarrollado los representantes de la Compañía, la cual se encontraba firmada por algunos líderes indígenas, donde autorizaban el inicio de las exploraciones.

Entonces, los representantes del pueblo indígena verificaron el documento y encontraron que fueron víctimas de una añagaza: previamente fueron todos invitados a unos talleres dictados por la empresa, y al finalizar los talleres se les hacía firmar una asistencia como constancia de la participación y del recibido de materiales de estudio y refrigerios, sin leer completamente el contenido de aquellos documentos. Aquellas firmas fueron las que aparecieron en el documento de la consulta previa que autorizaba a la Muriel Mining Corporation el inicio de las exploraciones (CENSAT, 2014).

Por lo tanto, los representantes indígenas argüían que una consulta para un proyecto de tal magnitud debió estar precedida por información clara y completa sobre el proyecto con su respectivo alcance, al igual que de una consulta interna válida para la comunidad afectada. Sin embargo, notaron que INGEOMINAS y el Ministerio del Interior, apoyados por el Ejército Nacional, fueron instituciones que validaron la consulta previa realizada. Además, el Ministerio del Medio Ambiente no exigió un estudio del impacto ambiental, al argumentar que no era necesario en la etapa de exploración.

De allí que los grupos indígenas —en este caso particular del Chocó—, y con apoyo de las instituciones que han pretendido proteger y garantizar sus derechos, buscaran hacer uso de los diferentes mecanismos constitucionales y legislativos que se han gestado para la participación y consulta a los grupos étnicos, en especial cuando algún tipo de proyecto afecta de una u otra forma su territorio y su cotidianidad.

Un claro ejemplo de ello fue solicitar la consulta de los pueblos como una herramienta participativa, a través de la cual fue rechazado de forma unánime el proyecto Mandé Norte por parte de las comunidades indígenas que se verían afectadas (Muñoz, 2011). Sin embargo, el ente regulador —Ministerio del Interior— no entregó inmediata validez a dicho proceso que fue acompañado por la Comisión Intereclesial de Justicia y Paz, quien ha apoyado la reivindicación de los derechos étnicos y la visibilización de la situación que vivencian los grupos indígenas del Chocó y Antioquia por la aprobación del proyecto Mandé Norte.

Así, tras diferentes debates entre el Estado, la multinacional y los grupos étnicos, ulteriormente en el mes de marzo de 2010, la Corte Constitucional ordenó suspender la exploración hasta tanto no se realizará por parte de los ministerios del Interior y de Justicia una consulta previa con todas las comunidades afectadas, puesto que el proyecto Mandé Norte definitivamente alteraría el equilibrio ecológico y la biodiversidad de la zona.

También, se ordenó al Ministerio del Medio Ambiente realizar un estudio riguroso y científico sobre el impacto ambiental que podría producir el proyecto en el territorio. Además, se ordenó al Ministerio de Defensa analizar y resolver las razones por las cuales la Fuerza Pública no era percibida por los habitantes de la zona como una garantía de seguridad.

En estas condiciones, el proyecto podría desarrollarse únicamente después de obtener un consentimiento previo, libre y muy bien informado de todos los pueblos y las comunidades afectadas. No obstante, han sido lineamientos que han quedado en documentos pero que en la praxis han sido soslayados.

En compendio, este es solo un ejemplo de los diferentes proyectos de minería que han sido puestos en ejecución, pero sin realizar la consulta previa con las comunidades étnicas. Pues en algunos casos, como el antes expuesto, las entidades se valen de engaños para obtener la firma de líderes indígenas y así validar un documento.

Se evidencia que, si bien los pueblos indígenas han logrado el reconocimiento nacional e internacional de sus derechos y la estructura de un marco normativo que tiende a su protección como grupo étnico, esto no es cumplido a cabalidad por las diferentes instituciones. Por tal motivo, los pueblos indígenas tienden a utilizar diversas formas de movilización, iniciando por la confrontación directa ante el cambio inesperado, pasando a una apuesta simbólica y decantando en el uso de los instrumentos que les posibilita el andamiaje legal.

Así, se esboza paulatinamente un rol activo como sujeto que tiende a la reivindicación de sus derechos colectivos, con movilizaciones —acompañadas en mayor medida por organizaciones no gubernamentales— que han influenciado la toma de decisiones de los representantes de algunas instituciones estatales, y que visibilizan las situaciones de vulnerabilidad y riesgo a que son sometidos por acceder de forma arbitraria en sus territorios legal y ancestralmente establecidos.

Sin embargo, es de reconocer que la minería en el contexto nacional se ha convertido en un álgido tópico que ha sido abordado desde tres variables específicamente: 1) las políticas económicas, por las amplias rentas que genera, 2) las políticas sociales, en tanto el impacto especialmente negativo que propicia la explotación de los recursos naturales no renovables, y que se evidencia en la esfera individual, familiar, comunitaria y cultural, y 3) las políticas públicas en torno a la salud, por las afectaciones que originan las sustancias utilizadas para la separación de los metales y minerales de la tierra y roca.

Sin embargo, la minería continúa generando grandes problemáticas, en tanto desvela una mayor tendencia por los beneficios económicos que puede brindar.

4.3. La represa hidroeléctrica Urrá I

La represa Urrá es la única central hidroeléctrica de la costa Atlántica. Se encuentra ubicada al sur del departamento de Córdoba y es abastecida fundamentalmente por el río Sinú y sus afluentes, que nacen en el Parque Nacional Natural Paramillo. Técnicamente, la represa es descrita así:

- Tiene una capacidad instalada de 340 MW, distribuida en cuatro turbinas de 85 MW cada una.
- La energía media histórica de la Central es de 1.421 GWh/año y la energía firme anual es de 930 GWh/año.
- La central está conectada al nodo Cerromatoso, y en conjunto con las centrales térmicas de la zona integra el soporte energético de la región Caribe.

Estructura

Embalse: El río Sinú se represó a la altura de la angostura de Urrá a 276 km de su desembocadura. La condición multipropósito del embalse se ha sustentado en cuanto regula crecientes con caudal promedio diario mayor a 700 m³/s. (Urrá S.A. E.S.P., s.f.)

El planteamiento del proyecto hidroeléctrico de la represa Urrá I fue propuesto desde mediados del siglo XX, pero impulsado para su respectiva ejecución durante los primeros años de la década del 90 como proyecto multipropósito:

(...) proyecto con el cual se controlarían las inundaciones en el departamento de Córdoba, se adecuarían tierras y se generaría electricidad susceptible de ser exportada a países vecinos (07/11/1991). Al respecto, el ingeniero encargado de la parte hídrica del proyecto resaltó los beneficios de Urrá para la región, señalando que contribuiría a controlar los desbordamientos en las riberas del Sinú (en donde vive el 82% de los cordobeses); los cuales “sólo se producirían cada 25 años y no cada seis meses [destacando, además, que las] inversiones necesarias para aprovechar los distritos de riego y drenaje existentes no [serían] relevantes [, que la] zona boscosa [a inundar era] pequeña y [que la represa no tendría mayores] efectos sobre la calidad del agua” (02/07/1991). (OCA e IDEA, 2017a, pp. 1-2)

Para su construcción se buscó inicialmente financiación a través del Banco Interamericano de Desarrollo y el Banco Mundial, quienes no aprobaron el crédito porque se consideró que el proyecto había sido planificado de forma inadecuada en tanto:

- Los estudios sobre el impacto ambiental para su construcción fueron insuficientes.
- Y no se incluyó de manera sistemática a las comunidades humanas que se encontraban asentadas en la región.

Ahora bien, para ampliar el contexto en el cual se inscribe el proyecto, es de suma importancia recordar que, desde mayo de 1992 hasta febrero de 1993, Colombia sufrió una gran crisis energética provocada por el fenómeno de El Niño.

A raíz de ello, los niveles de los embalses disminuyeron dramáticamente, se presentaron grandes sequías y todo el país debió soportar la suspensión del servicio de energía entre 8 y 18 horas diarias, surgiendo así una crisis en la empresa de energía eléctrica del Estado (ISA), condición que facilitó la aprobación y búsqueda de recursos para la construcción de la que sería la hidroeléctrica con mayor capacidad en el país: Urrá.

Finalmente, los recursos fueron obtenidos a través de empréstitos y se dio inicio a la ejecución de las obras necesarias para la construcción del embalse, que implicaba la necesaria desviación del río Sinú. Lo cual causó efectos desfavorables en la fauna del río (las especies migratorias de peces y, en especial, el bocachico). Asimismo, con el embalse, se inundaron algunas zonas pertenecientes al territorio del pueblo Emberá Katío, principalmente de los resguardos Karagaví e Iwagadó, siendo este último conocido como la antigua reserva indígena de río Verde.

Esta situación conllevó a que las comunidades Emberá se unieran para hacer frente a la problemática —la construcción de la hidroeléctrica Urrá I—, forjando la figura de un gobierno centralizado y, con él, la elección de un cabildo mayor con una cabeza visible que representara a la comunidad durante la mayor parte del proceso. Este hecho es de suma relevancia, al reconocer que históricamente las

comunidades Emberá Katío han sido de carácter difuso y segmentado, debido a su cosmovisión y su *ethos*.

Ya unidos y organizados, con una representación visible y con la ayuda de la ONIC, buscaron a través del diálogo la reivindicación de sus derechos étnicos y territoriales, obteniendo logros bien importantes como, por ejemplo, el acuerdo de compromiso con la empresa Urrá S.A. para llevar a cabo la consulta de forma previa a la solicitud y posible concesión de la licencia para la construcción de la segunda etapa.

Lograron, también, que la empresa Urrá S.A. diseñara y ejecutara un plan de etnodesarrollo y, adicionalmente, se entregara un porcentaje de sus ingresos a la comunidad Emberá Katío. Infortunadamente los puntos acordados, como una forma de retribuir o compensar el impacto generado con la construcción de la represa, no se cumplieron en su totalidad.

No obstante, y con dicho incumplimiento, los ejecutores del proyecto lograron los permisos ambientales que necesitaban para la fase de llenado. La consulta previa —Ley 21 de 1991— con las comunidades indígenas que se verían afectadas no se realizó. Evidenciando que, a pesar de que los ministros de Minas y Medio Ambiente supieron del incumplimiento por parte de la empresa, decidieron otorgar la licencia para un pre-llenado del embalse como segunda etapa del proyecto, pasando así por alto la legislación vigente.

Ante lo cual, algunos miembros de la comunidad denunciaron artimañas por parte de la empresa Urrá S.A. en connivencia con funcionarios del Estado, para burlar la normatividad, argumentando que se utilizó la concesión de tierras de forma condicionada a algunas familias de los grupos indígenas para provocar división al interior de las comunidades y, también, hicieron uso del engaño con los líderes mayores para que autorizaran la llenada del embalse, logrando así la postergación de la consulta previa.

Posteriormente, y esperanzadas en el marco legislativo y constitucional de Colombia, las comunidades indígenas continuaron con la resistencia a la segunda

fase de la hidroeléctrica, ahora a través de un proceso legal de carácter constitucional que concluyó en la Sentencia T-652/98 (Corte Constitucional, 1998b).

Con esta sentencia, la Corte Constitucional impuso una medida cautelar que amparaba los derechos de las comunidades Emberá del Alto Sinú, “impidiendo” el desarrollo de la segunda fase del proyecto. No obstante, en 1997 la empresa Urrá se transformó en una empresa de servicios públicos y pudo obtener de esta forma su anhelada licencia, aduciendo esta vez la necesidad de controlar las inundaciones.

Es de reconocer que el proceso de socialización de este tipo de proyectos tiene como finalidad principal informar ampliamente a las comunidades afectadas sobre la magnitud de las obras a realizar. Precisamente, porque el proceso no se desarrolló de forma adecuada, los Emberá no conocían con exactitud la dimensión del daño. Por lo cual, solamente cuando las comunidades se enteraron de la desviación del río Sinú, la resistencia de la etnia a nivel nacional e internacional se comenzó a producir.

Fue entonces, cuando se comenzó a llenar el embalse y con el llenado se comenzaron a afectar los medios de subsistencia de las comunidades, que se inició un proceso activo de movilizaciones, tratando de unir a todos los beneficiarios del río, para intentar sensibilizar a la sociedad sobre la importancia de respetar y preservar la cultura e identidad de las comunidades, exponiendo los daños producidos con el embalse, que para ellos significaba el fin del río.

Las movilizaciones no fueron lo suficientemente efectivas, principalmente por tres razones:

- 1) Fueron entorpecidas por las acciones armadas de los grupos paramilitares que confluían en la zona.
- 2) Tanto la empresa Urrá S.A. como el Ministerio del Medio Ambiente expresaron y sostuvieron que en realidad lo que buscaban los grupos indígenas era el beneficio económico del proyecto.
- 3) El Estado colombiano desvirtuó los argumentos expuestos por los pueblos Emberá, reafirmando su propio argumento. Expresando que se trataba de

uno de los proyectos caracterizados por la armonía en torno al diálogo e intercambio de perspectivas con la etnia y, sobre todo, declarando que el proyecto era fundamental para el progreso y el desarrollo del país.

La realidad, sin embargo, iba mostrando la paulatina descomposición del pueblo Emberá que residía en el Alto Sinú y la transformación de las formas de relacionarse cotidianamente de los campesinos y pescadores.

En el fondo, las reivindicaciones del pueblo Emberá-Katío del Alto Sinú se orientaban hacia el logro de garantías para su supervivencia cultural con dignidad, de acuerdo con sus costumbres y su manera de ver el mundo. Esta posición iba mucho más allá de los recursos girados por la empresa constructora a manera de compensación; la lucha no era por dinero, como en su momento lo afirmaron varios medios de comunicación y la misma empresa. Se quería salvaguardar la diversidad étnica y cultural lo cual solo puede ser posible, conservando la autonomía que a su vez permita preservar la cultura e identidad, así como la integridad de sus territorios ancestrales. (30/11/1999). De igual manera cabe destacar que la resistencia frente a Urrá I también ha sido acompañada por los pescadores y campesinos de la región, quienes asimismo se vieron afectados con la hidroeléctrica; pues se alteraron las dinámicas hidrológicas del Valle del Sinú, las cuales hacían posible la existencia de modos de vida acoplados con los ciclos de crecientes y de estiaje, en lo que el sociólogo Orlando Fals Borda denominó 'Cultura Anfibia'. (OCA e IDEA, 2017b)

A partir de la fase de llenado del embalse, gran parte de las familias Emberá se vieron abocadas al desplazamiento forzado hacia zonas bajas del Sinú en algunos casos y en otros hacia la urbe. Esta dinámica se produjo por las inundaciones que imposibilitaron su seguridad alimentaria —al perder sus cultivos, animales e incluso plantas medicinales— y por las acciones armadas de grupos paramilitares con intereses particulares.

Es de reconocer que, con la construcción y uso del embalse, se modificaron sus formas tradicionales de movilización a través del río. Pueblos indígenas y campesinos perdieron la libertad de transitar por el afluente que el dios Caragabí les entregó para desplazarse y sobrevivir. Ahora era necesario solicitar permisos argumentados, a la empresa y a las fuerzas armadas que ejercían el control territorial en la zona, para hacer uso del afluente hídrico.

Así, la construcción de la hidroeléctrica propició un desplazamiento forzado de la población Emberá Katío del Alto Sinú, segregando las familias y obligándolas a emprender de nuevo una adaptación al entorno y, por supuesto, a la transformación de sus formas de producción y subsistencia. En este proceso que sufrió la comunidad, se fueron desdibujando paulatinamente sus saberes ancestrales, transformando sus tradiciones culturales, su lengua y sus relaciones sociales en general. Fue modificado, y cuasi abolido, el orden social establecido por sus dioses dentro de su cosmogonía, quedando insertos abruptamente en las dinámicas de la sociedad mayoritaria que desconoció por completo el concepto de diversidad étnica.

Lo anterior permite trazar la paulatina transformación que se dibujó en torno a las formas de lucha social emprendidas por el pueblo indígena como actor colectivo, donde fueron utilizadas dos tipos de resistencia: 1) el uso permanentemente de la legislación vigente, pues con apoyo de diferentes instituciones lograron la instauración de demandas y denuncias a nivel nacional e internacional, buscando siempre la solidaridad y la atención de los tribunales, y 2) por medio de unificación sectorial, con la intención de evidenciar que la afectación a causa de la construcción de la represa no solo colocaba en condición de vulnerabilidad al pueblo Emberá sino también a campesinos y pescadores.

Esto es posible analizarlo a luz del concepto de movilización de los recursos externos al grupo, en términos de Tarrow (1997), pues el colectivo Emberá Katío, aprovechando el marco de oportunidades del contexto para la respectiva movilización, tejió una red de aliados algo influyentes y emprendió conexiones con escenarios mundiales.

De esta manera, se posibilitó la apertura de un marco internacional de políticas indigenistas que contribuyera con el ejercicio de derechos de los pueblos originarios con base en las dinámicas propias de cada país, aunque dando mayores herramientas intelectuales para quienes coexisten en países considerados como democráticos. Además, con apoyo en los tratados internacionales y, con ello, en las instituciones transnacionales erigidas en pro de su reivindicación de derechos.

4.4. Nuestro río, nuestra vida

Los afluentes hídricos han significado la vida para los Emberá Katío, en sentido físico y cultural. Por tal motivo, su forma de vida se ha desarrollado históricamente en las riberas de los ríos que, con su fluir, les reafirma la creencia ancestral en el alma, cuya existencia se encuentra contenida en los animales, la naturaleza, los hombres y el agua misma.

Reconocen a través de su experiencia y en palabras propias a su cosmovisión que, cerca de los ríos, los suelos son retentivos en agua y en mayor medida con muy buena capacidad para el suministro de nutrientes vegetales, propiciando gran productividad por su fertilidad natural. Siendo esta una de las razones por las cuales se considera que el agua los alimenta, además de ser la portadora del mayor alimento que consumen los Katío: el pescado.

El río, como tal, había sido una forma de control social al interior de la comunidad, permitiendo el despliegue de una solidaridad mecánica¹⁰ que generaba fuertes vínculos de colaboración y cooperación a nivel comunitario para llegar a la realización de los objetivos planteados.

Por tanto, se tejían sentimientos de unidad e igualdad entre los integrantes de la comunidad. Así, los cultivos eran sembrados de carácter colectivo y el río recordaba que, si alguien tomaba una cantidad mayor a la correspondiente para sobrevivir, se generaría un castigo ejemplar por parte de su mayor dios.

Por lo antedicho, cuando los Emberá lograron dimensionar lo que sería el embalse, realizaron una movilización llamada ‘Do-Wabura Dai Bia Ozhirada’ — ‘Adiós Río, que tanto bien nos hiciste’— (Figura 11) a través del río Sinú, sobre balsas construidas de forma tradicional para transportar a niños, niñas, mujeres, hombres, mayores y animales, con la finalidad de despedirse del río.

Dicha movilización duró seis días, iniciando en el Nudo del Paramillo hasta San Antero, en medio de la cual fueron realizados cánticos rituales a sus dioses por

¹⁰ En términos del sociólogo Durkheim. Que presenta una división del trabajo poco compleja, donde las funciones son independientes al estado o condición social, pues no exigen capacidades especiales. Gestando un sentimiento de unión producto de una comunidad de sentimiento y creencias.

la muerte del río que se veía venir. Fue como un funeral. Todos en silencio por la pérdida de un ser muy querido.

Figura 11. Balsa Principal de Do-Wabura Dai Bia Ozhirada.



Fuente: Yapa (s.f.).

Así es relatada la movilización por Kashyapa A. S. Yapa¹¹:

No había ningún medio de comunicación, que pudiera resistir la noticia de una marcha tan numerosa, colorida e inédita, y todos rodeaban las balsas como pirañas. Mientras, las autoridades locales, como no podían parar a los Emberá, en un intento de unírseles, enviaron una lancha de militares para ‘salvaguardar’ la marcha. En el inicio, los indígenas decoraron las balsas con enormes banderas que consagraban la fauna del río, pero ahora, alentados por la atención que recibían, colocaron en sus alrededores numerosas pancartas de protesta.

(...) Una semana antes de la Do-Wabura, estuve recorriendo la región del Bajo Sinú, para medir el nivel de conocimiento que tenían los pescadores y los agricultores sobre el Proyecto Urrá, porque ellos también eran sujetos de sus impactos directos. Qué extraño, ¡nadie hablaba nada contra el Urrá! Tal vez, conociendo a los que promovían el Proyecto, no creían todo lo que les pintaban, pero tampoco querían arriesgarse. Los pobres y desprotegidos estaban atemorizados por las fuerzas oscuras que reinaban en la zona. Quienquiera que sopla una palabra de protesta,

¹¹ Ingeniero civil, comprometido con la recuperación de las prácticas ancestrales de “crianza de agua”.

sería declarado simpatizante de la guerrilla, y todos conocían las consecuencias. Con la ayuda de algunos profesores valientes, me presenté en los colegios y en las escuelas, bajo el pretexto de apoyar a la educación ambiental. En las asambleas y en las aulas hablé directamente con los alumnos, cuyas familias dependían del Río Sinú para su sustento diario. Les expliqué los impactos negativos de Urrá I, y les convoqué a recibir a los Emberá, junto con sus padres, cuando llegue Do-Wabura a Lorica.

(...) La muchedumbre, que se aglomeraba en el histórico desembarcadero de Lorica, les regaló a los Emberá lo que ellos buscaban, la publicidad. Frente a las luces y micrófonos de la Televisión, los Emberá retaron a las autoridades para que escuchen su voz, cara a cara: “No vamos a volver al resguardo sin encontrarnos con usted, Señor presidente, ¡le esperaremos hasta que venga usted acá!”.

(...) El Gobierno Central ya no podía ignorar el pedido de los Emberá, sin embargo, los políticos cordobeses le presionaron para que no debilite ‘su proyecto.’ Finalmente, el presidente Samper les tendió a los indígenas una trampa: les mandó un avión para que llevaran a Bogotá a los 19 jefes de los cabildos comunales Emberá, para negociar. Una vez separados de sus bulliciosos seguidores y también del enfoque de atención, los Emberá se encontraron sin fuerzas para negociar, y tuvieron que firmar un acuerdo para ‘estudiar los impactos’ simultáneamente con la construcción del dique, a cambio de unas cuantas pelotas de fútbol y unos motores para sus canoas. (Yapa, s.f.)

Todo lo anterior, propició un breve esbozo sobre la incidencia que tuvo en la comunidad el hecho de contener el río Sinú al completar la cimentación del dique requerido —además de las inundaciones realizadas—, puesto que aquietarlo implicó quitarle la vida al río tanto por la pérdida de fluidez como por la mortandad de peces que esto representó, limitando su abastecimiento alimenticio y llegando así la desnutrición a las comunidades.

Justamente y como forma de movilización, las familias de pescadores de la Ciénaga Grande de Lorica decidieron sepultar al bocachico en medio de una ceremonia simbólica hasta el cementerio, donde llevaron en una caja de madera a un gran pez que representaba la especie que no volverían a ver por culpa de la hidroeléctrica Urrá (Guzmán, 2003).

Las familias lloraban por la pérdida del pez que era su mayor medio de subsistencia, y se lamentaban: “‘Hay Dios mío dime que es mentira!’, ‘Ahora con qué alimento a mis hijos!’, ‘Urrá, por qué hiciste esto?’, ‘Se acabó el bocachico, Dios mío!’, ‘Qué dolor tan grande me siento!’, ‘Ay, bocachico!’...” (Guzmán, 2003).

Sumado a esto, se encontró la generación de nichos de insectos portadores de enfermedades como el dengue hemorrágico y el paludismo. Enfermedades que eran sufridas de forma muy esporádica por uno que otro Emberá en el Alto Sinú y que, con la represa, se vivenciaron de forma constante, generando en ocasiones la muerte.

Ahora bien, ha sido tal magnitud del impacto negativo del megaproyecto que los representantes indígenas, que aún estaban vivos, intentando alzar su voz para frenar dichos procesos expresaban claramente cómo sentían la indolencia por parte de la sociedad mayoritaria frente a su sufrimiento y el sentir de su muerte como etnia, solicitando respeto no solo por ellos sino también por los indígenas en general y en especial por la naturaleza, dadora de vida.

De tal manera, lo que la hidroeléctrica Urrá I ha implicado para las comunidades Emberá Katío del Alto Sinú, ha sido un contacto totalmente impositivo y de dominación por parte de la sociedad mayoritaria que, representada por el Estado, contribuyó en la violación de sus derechos humanos y sus derechos étnicos.

Lo cual, permite pensar a Colombia (en nombre de su clase dirigente) como un país que históricamente ha ostentado una doble moral: por un lado, se acoge a los tratados internacionales pretendiendo ser garante de los derechos de la diversidad étnica y cultural que habita en el país, creando incluso mecanismos de control y participación a nivel legislativo y constitucional pero que se quedan únicamente en el discurso y la norma.

Y por otro lado, expresa una realidad diferente en la praxis, en tanto se desvela la gran contribución en el desarrollo de un paulatino etnocidio, cimentado en el discurso eurocéntrico de desarrollo, representado justamente en el caso de los Emberá Katío del Alto Sinú.

4.5. La minga, más allá de la movilización

4.5.1. Minga 2001 y 2008.

La minga tradicional es una práctica ancestral que se fundamenta en la solidaridad, donde los participantes reconocen su ser social y desarrollan actividades que no demandan remuneración alguna. De esta forma, se construye un espacio de interacción que evoca las formas de vida originarias, en procura de la armonía y el beneficio comunitario. También, se utiliza para apoyar desinteresadamente a los otros. Así, una minga puede durar varios días e incluso meses.

Sin embargo, en la historia social de Colombia, las mingas se han convertido en una representación de movimiento social que busca hacer valer los derechos de las comunidades indígenas. Propuesta como una forma de resistencia pacífica que enmarca, en su despliegue, prácticas culturales de cada pueblo que la gesta.

De tal manera, es necesario resaltar que antes de las mingas hubo grandes e importantes movilizaciones, pero esta expresa hoy como ninguna una forma genuina de acción colectiva, visibiliza el conflicto con las elites o sus antagonistas (Tarrow, 1997). Y es por su carácter nacional, su autonomía, su carisma, el empoderamiento y su gran despliegue mediático, que merecen un reconocimiento especial 5 de ellas, realizadas en el siglo XXI a modo de confrontación casi siempre pacífica pero con reacciones de violencia dependiendo de la magnitud de la represión del Gobierno, que pudieron ser “leves” o “graves” por parte de los indígenas agrupados en la Organización Nacional Indígena de Colombia —ONIC— en la cual han venido jugado un importante rol los indígenas Emberá Chamí, especialmente los agrupados en el Consejo Regional Indígena de Caldas —CRIDEC—.

La primera de estas se llevó a cabo en 2001 y la última en 2019, a saber:

En junio de 2001 varios grupos indígenas realizaron la Gran Minga por la Vida y contra la violencia. Fue una marcha que partió desde Santander de Quilichao (Cauca) hasta la ciudad de Cali, capital del departamento del Valle de Cauca. La marcha exigía que representantes del Gobierno nacional se sentaran a dialogar y a

concertar con los representantes indígenas porque consideraban que se estaban desconociendo sus derechos (Villarraga, 2012, p. 23).

Ese año [2001] se realizó el Congreso Indígena con asistencia de todas las organizaciones indígenas en Cota (Cundinamarca) que llamó a la resistencia y la paz: “La resistencia actual es resultado del proceso de fortalecimiento de la autonomía. Es justo el derecho a la desobediencia y a la resistencia siendo pueblos de paz. Los pueblos indígenas tienen claro que son ajenos al conflicto, pero no neutrales. Se presentan diversas acciones de resistencia y afirmamiento territorial, con las cuales hay experiencias en medio de la ausencia de medidas humanitarias gubernamentales (...) Hemos aprendido a construir formas de paz en nuestro proceso de resistencia: hacerlo en Minga; hacerlo antes que los problemas crezcan; hacerlo desde la propia realidad cultural y territorial; hacerlo pensando en la justicia, la paz y la naturaleza; hacerlo por la gente que lo vive y no por empresas o gobiernos ajenos. Llamar a los demás sectores sociales a hacer minga para conseguir la paz, ya que los gobernantes antes que defenderla la están perjudicando...”¹² (Villarraga (Comp.), 2005: 164). (Villarraga, 2012, p. 23)

Se consolida así la minga como la mayor forma de resistencia pacífica que los mismos pueblos legitiman desde su cosmovisión, desde su entramado cultural, y permite convocar a otros actores sociales a movilizarse conjuntamente en pro del respeto y la garantía de sus derechos.

En esta dirección, la movilización del año 2001 exhortaba a todos los actores armados (el Ejército Nacional, la guerrilla y los paramilitares) para que respetaran al pueblo indígena como seres humanos, y que no se les obligara a formar parte de uno u otro grupo en las acciones bélicas que adelantaban. También, exigía respeto por su territorio y por la naturaleza dadora de vida.

En este sentido, las comunidades indígenas Emberá Chamí del resguardo Nuestra Señora de la Candelaria del municipio de Riosucio utilizaron el desplazamiento masivo el 8 de junio de 2001 para exponer ante la Defensoría del Pueblo y demás entes gubernamentales su situación de víctimas de los paramilitares pertenecientes a las AUC, que habían entrado a su territorio a

¹² Armando Valbuena, líder Wayúu y presidente de la ONIC, 5 de marzo de 2002 (versión resumida).

amenazarlos de muerte por supuestos vínculos con la guerrilla. La Defensoría del Pueblo, en un informe de 2003, resumió los hechos contra el territorio y la vida de los Emberá Chamí así:

En total, entre el año 2001 y lo que va corrido del 2003, los actores del conflicto armado han asesinado a 105 indígenas Emberá Chamí, dos de ellos con medidas cautelares. Por lo general, habían sido sindicados de ser colaboradores de uno u otro sector del conflicto; 16 fueron asesinados, en tres masacres, y uno en medio de un combate. De estos asesinatos, en el 54,2% de los casos no se han identificado a los presuntos autores; el 40,95% se le atribuye a las AUC; el 3,8% a las FARC y el 0,95% a enfrentamientos en el territorio. (Defensoría del Pueblo, 2003, pp. 12-13)

Dentro de este contexto histórico, la estigmatización sirvió como arma de contraataque contra los indígenas Emberá Chamí de Riosucio. Sectores conservadores de la dirigencia política y de la sociedad tradicionalista del departamento de Caldas se han opuesto a los planteamientos indigenistas que se generan desde los resguardos de la zona de Riosucio y Supía.

Uno de estos casos se evidenció en las declaraciones, en 1996, del entonces secretario de gobierno de Caldas quien aseguró que las parcialidades indígenas de estas comunidades de Riosucio tenían claros nexos con la güerilla, lo que al parecer se pudo reflejar en la persecución que este grupo armado progubernamental entabló posteriormente en contra de los resguardos.

Como resultado de la minga surgió un foro, a través del cual se propició la búsqueda de respuestas a la crisis humanitaria y a las demandas presentadas en defensa de sus territorios afectados tanto por el conflicto armado como por los intereses de las multinacionales. Logrando, también, mejorar la organización de la Guardia Indígena y plantear erigir un tribunal indígena de justicia (Hernández, 2003).

Sin embargo, a pesar de las movilizaciones realizadas en contra de la violencia, los grupos étnicos continuaron en medio del conflicto y su territorio continuó siendo concedido, paulatinamente, a las multinacionales para su respectiva explotación. Por lo cual, años más tarde, fue gestada la movilización denominada “La gran minga de resistencia social y comunitaria”, llevada a cabo en

noviembre del año 2008, la cual duró más de 43 días, teniendo como punto central el departamento del Cauca.

Desde allí, la movilización convocó más 10 mil personas, entre las cuales se encontraban indígenas, representantes de ONG, estudiantes y población civil en general. La marcha recorrió la zona sur occidental del país y terminó en la Plaza de Bolívar de la capital, Bogotá.

En medio de la muchedumbre, un indígena, que llevaba una corona tejida en piedras pequeñas y el rostro marcado con figuras rojas y negras, le intentaba explicar a una de las marchantes cuál era el motivo que los traía a Bogotá. En las pocas palabras que sabía de español, logró decirle que su resguardo, Emberá Katío, estaba ubicado en Tierralta (Córdoba). “Estamos pidiendo que nos respeten el resguardo. El agua, las tierras, la fauna. Le estamos reclamando al Gobierno que no militaricen nuestras tierras. Es nuestro territorio y así se lo queremos hacer saber al Estado”, decía Cipriano Restrepo. En su tierra está en planes la construcción del Proyecto Sinú (conocido como Urrá II), una represa que inundaría el 20% de los territorios indígenas. (Gutiérrez, 2008)

La minga del año 2008 no se gestó únicamente por la construcción de la represa Urrá II, sino también por el recrudecimiento de los enfrentamientos entre los diferentes grupos armados que produjo la pérdida de vidas humanas para el país y, en particular, de líderes sociales para el grupo étnico.

Hay que recordar las condiciones contextuales a nivel social y político que se vivenciaron en el país, especialmente desde el año 2002 durante el primer gobierno de Álvaro Uribe Vélez. Época donde se propició el espacio de conversaciones con las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) con la intención de gestar unos acuerdos que derivaran en una anhelada paz. Los cuales fueron firmados al siguiente año, siendo denominados “Acuerdos de Santafé de Ralito para Contribuir a la Paz en Colombia” y por medio de los cuales los líderes de las AUC se comprometieron a desmovilizarse paulatinamente y en su totalidad, a más tardar hasta diciembre del año 2005, enmarcando los acuerdos en los principios de neutralidad, autonomía y flexibilidad.

Con el propósito de tener garantías y condiciones de seguridad para las partes mientras se desarrollaban los diálogos entre los diferentes actores involucrados en el proceso, para el año 2004 se firmó el “Acuerdo entre el Gobierno nacional y las Autodefensas Unidas de Colombia para la zona de Ubicación en Tierralta - Córdoba”, que permitió suspender algunas órdenes de captura, siempre y cuando los integrantes de las AUC permanecieran en la zona establecida. Sin embargo:

El proceso de desmovilización ha sido criticado por amplios sectores sociales pues se percibe que éste no apunta a dismantelar las estructuras políticas y económicas del paramilitarismo. Como lo afirma la Comisión Colombiana de Juristas “los grupos paramilitares siguen cometiendo violaciones a los derechos humanos y al derecho internacional humanitario. Desde el 1 de diciembre del 2002 hasta el 31 de diciembre de 2004, los grupos paramilitares han asesinado o desaparecido a por lo menos 2.241 personas por fuera de combate. Hasta ahora el gobierno no ha emprendido ninguna acción seria con el fin de hacer efectivo el acuerdo de cese de hostilidades celebrado con este grupo” (Comisión Colombiana de Juristas 2004, 6). (Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer. 2005, p. 14)

Así pues, el contexto histórico del departamento de Córdoba presentaba las siguientes condiciones:

- Desplazamiento forzado por la violencia.
- Violación de derechos humanos.
- Actores en proceso de desmovilización, pero aún con poder sobre la población y el territorio.
- Temor colectivo por inseguridad individual y comunitaria.
- Asesinato de líderes.
- Abandono de tierras por motivo del conflicto armado.

En medio de estas dinámicas quedaron también los grupos étnicos asentados en el municipio de Tierralta, sin tener mayores opciones que protestar nuevamente.

Por ello, promovieron una movilización inicialmente departamental, pero con proyección nacional, buscando ser escuchados y reconocidos como actor social, como un sujeto colectivo que merecía respeto por sus derechos.

Con ese objetivo, se desarrolló la “Gran Minga de Resistencia Social y Comunitaria” (Figura 12).

Figura 12. Gran Minga de Resistencia Social y Comunitaria.



Fuente: http://www6.rel-uita.org/sociedad/pueblos_indigenas/minga/2.htm

Tras su llegada a Bogotá, la población civil, en general, les expresaba su apoyo y les daba la bienvenida. La minga fue una marcha ordenada donde caminaban todos al mismo ritmo, sin quedarse ninguno atrás.

La minga se sustentaba en diferentes factores que influían en la dinámica relacional tanto a nivel local como nacional, entre los cuales estaban: el respeto por los derechos de los pueblos indígenas y de los acuerdos nacionales e internacionales para su garantía, el rechazo por las multinacionales y actores armados en sus territorios, el rechazo por la posible firma de un Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos, el rechazo por el asesinato de líderes indígenas (Figura 13), el rechazo por persecución y amenaza a las autoridades tradicionales, entre otros.

Figura 13. Conmemoración a los líderes asesinados.



Fuente: Caracol Radio (2017).

De tal manera, con la movilización, se logró proponer un espacio de concertación donde los integrantes de la minga buscaron ser escuchados por el presidente. Haciendo énfasis en que la concertación se debía realizar con todas las personas que se movilizaron y no con algunos líderes, en representación del colectivo.

Así, tanto la Guardia Indígena como la Fuerza Pública brindaron las garantías necesarias para que el espacio de concertación y sus diferentes actores contaran con la seguridad requerida para el desarrollo tranquilo de la agenda propuesta. Finalmente, se reunieron en La María (Piendamó, Cauca) pero no se logró llegar a ningún acuerdo, puesto que ni el Gobierno nacional ni los sectores involucrados quisieron ser flexibles para dar solución a la problemática propuesta. La minga continuó por unos días más y finalmente las conversaciones se dieron en Bogotá.

Al llegar a Bogotá se unieron más organizaciones de la sociedad civil: los estudiantes, la etnia afrodescendiente, los campesinos, grupos de arte, etc. Es decir, la minga misma manifestaba vida. Al día siguiente de haber llegado a la Plaza de Bolívar, se convocó a una nueva mesa de concertación presidida por los diferentes ministros. En dicho espacio y como lo expresa Aida Quilcué:

“No logramos nada ¡pero logramos sentarlos debatir por 12 horas! (...) nosotros teníamos en la mente que éramos gobierno indígena, entonces nunca se bajó el

nivel del debate” Entrevista realizada a Quilcué. A. (2015, 19 de julio) consejera mayor del CRIC año 2008. (González, 2016, p. 52)

Es necesario recalcar que la minga también contó con la movilización indígena en el departamento del Chocó, donde cerca de 300 indígenas Emberá Dovida y katíos del Chocó hicieron un plantón permanente frente a la Defensoría del Pueblo en Quibdó, ante la falta de respuesta del Gobierno a su crisis en el departamento del Chocó, y en unidad como pueblos indígenas en la Minga Nacional de Resistencia Indígena y Popular.

“Ante el continuo asesinato de indígenas en todo Colombia y la invasión de nuestros territorios por las empresas transnacionales, y sobre todo por la arremetida brutal del gobierno a los hermanos del Cauca y del Valle del Cauca”, “aquí nos quedaremos indefinidamente hasta que el gobierno responda con soluciones concretas y no con el exterminio de nuestros pueblos”. (ONIC, 2008)

Los indígenas, hábilmente, han recurrido al proceso de unidad con el que suman refuerzos para sus estructuras de movilización en las mingas, aparentemente desconectadas unas de otras. Sin embargo, son elementos como la autonomía los que van aglutinándolas como una reacción en cadena, que a su vez emergen como conectores de continuidad y transmiten consistencia y sostenibilidad a la lucha en el tiempo y en el espacio.

Y allí hay condensación manifiesta en la acumulación de poder indígena, medida en su potencia por la suma de pueblos que denuncian y se movilizan argumentando desigualdad, inequidad, falta de autonomía, de recursos, represión, etc., en una lógica de lucha reconocida como una sola voz en resistencia, que ha logrado así más visibilidad en sus peticiones y simultáneamente ha posicionado una red social de apoyos en el territorio de la sociedad mayoritaria.

En este sentido, la suma de poder se manifestó en el departamento de Risaralda donde marcharon más de 1.200 indígenas Emberá Chamí para unirse a la Minga de Resistencia Indígena y Popular, y se tomaron la vía de Pueblo Rico hacia a Pereira (capital del departamento de Risaralda):

“Bajamos de las montañas y atravesamos la selva porque lo que le pasa a un indígena nos pasa a todos, en nuestro pueblo como en todo Colombia nos vienen asesinando, estamos confinados e irrespetan los acuerdos y convenios nacionales e internacionales, saquean nuestros recursos naturales y ultrajan la Madre Tierra, en sí nos desconocen”. (ONIC, 2008)

El descontento indígena se palpó en Risaralda —límitrofe con el departamento del Chocó— y en toda Colombia contra la primacía y privilegios de las multinacionales sobre los derechos de los pueblos indígenas. Su lema de resistencia, y estrategia de lucha, fue nuevamente protestar y confrontar al Estado y al Gobierno en la vía pública, caminando por la pervivencia de su pueblo Emberá, que se ubica en una zona tradicionalmente marginada de las zonas urbanas y que está expuesto a su desaparición por las lógicas de arrasamiento material e inmaterial que impone la extracción y comercialización del oro.

De la misma forma, los Emberá Katío del Alto Sinú y del Alto San Jorge, junto a los indígenas Zenú en el departamento de Córdoba, marcharon con toda su comunidad. El pueblo Zenú ha sido un pueblo guerrero y tiene en su historia ser habitantes ancestrales de las tierras de Córdoba y Sucre, con los Emberá Katío del Alto Sinú y del Alto San Jorge. Su movilización se hizo sentir desde el municipio de Sanpués hasta la capital Sincelejo, en el departamento de Sucre, y denunciaron que habían invadido sus territorios, colonizado sus tierras y aun así continuaban perviviendo como pueblo.

Dicho de otra manera:

Más de 8 mil Zenú, con cerca de mil Emberá Katío del Alto Sinú, con Urrá acuestas y los del Alto San Jorge con su crisis territorial, llegaron hasta el Parque Santander de Sincelejo [:] “ya estamos armando nuestros cambuches, carpas y pese a la orden de que si nos quedamos nos llenaran de gases, por parte de la policía, estamos dispuesto a todo, porque de aquí no nos vamos, mientras a los otros hermanos en otras regiones lo estén tratando como terroristas”.

En estos momentos “ante la orden que desalojemos el Parque Santander, a pesar de los intentos del ejército colombiano de dispersar nuestra marcha con gases lacrimógenos e intento de que desalojemos nuestro sitio de concentración, más de

8000 indígenas Zenú venidos desde nuestros resguardos para recordarles al gobierno colombiano y a nuestros hermanos colombianos el respeto por los derechos de los pueblos ancestrales”. (ONIC, 2008)

De la minga no surgieron mayores soluciones, ni fueron reivindicados los derechos de los actores sociales que establecieron la acción colectiva, pero sí marcó un gran precedente en Colombia pues fue una de las movilizaciones más largas en tiempo y con mayor número de integrantes. Fue una minga que volcó los ojos de la comunidad internacional en las dificultades que vivencian las comunidades indígenas en el país, logrando un gran apoyo para el despliegue de procesos sociales en los territorios ancestrales.

De tal manera, se debe reconocer que:

Desde los valores de sus culturas y la diversidad que representan, pueblos indígenas y afrodescendientes han generado, dinamizado y visibilizado en la historia reciente de este país, procesos ejemplarizantes de resistencia civil (Hernández, 2004). Ellos se han soportado en resistencias ancestrales, cosmovisiones que ponderan la vida, la armonía y la solidaridad, capacidades y poderes pacifistas y transformadores, y la necesidad de responder a apremiantes desafíos impuestos por diversas violencias. (Hernández, 2009, p. 125)

4.5.2. La minga de 2013: los Emberá y toda la ONIC en busca de la autonomía.

La minga de 2013 es muy importante mencionarla especialmente por el alto nivel de convocatoria de la ONIC, que congregó en diferentes regiones del país a más de 40 organizaciones regionales de indígenas, entre los ellos los indígenas Emberá Chamí del CRIC quienes, por su alto nivel de cualificación en los últimos 30 años, se han constituido en uno de los grupos indígenas más beligerantes en la movilización tanto a nivel local como nacional.

En este sentido, el día 13 de octubre de 2013 —un día después de ser anunciada por la ONIC— los indígenas del pueblo Emberá Chamí proclaman ante la opinión pública nacional estar unidos en la Minga Indígena Social y Popular y enfatizaban que están haciendo uso de sus derechos ancestrales y del derecho a la autonomía, y declaran estar en Asamblea permanente.

Bajo las banderas de la ONIC, los indígenas plantearon el rechazo a los megaproyectos que afectaban a sus territorios y ponen en venta su patrimonio natural.

Igualmente, exigían la implementación del Sistema Indígena de Salud Propio e Intercultural —SISPI— como la posibilidad de inclusión de sus prácticas culturales y la salvaguarda de su saber ancestral.

También, su movilización proclamó el respeto a sus prácticas culturales del arte, la música, la danza y el aporte de los recursos para generar procesos de conservación de su cultura milenaria.

De la misma forma, pidieron respeto por sus gobiernos propios y por sus formas de control social con la guardia indígena.

Exigieron, además, la consulta previa y el consentimiento previo libre e informado como un derecho irrenunciable y ligado a sus procesos propios de control y regulación del territorio.

Por la misma vía, demandaron al Estado el saneamiento, la ampliación y la legalización de sus territorios y el apoyo a los procesos de soberanía alimentaria.

Además, enfatizaron su rechazo a los TLC, leyes como la 0779, la ley de semillas, entre otras, que destruyen la economía nacional y generan la quiebra de los pequeños y medianos productores.

Sus pedidos pasaron por apoyar las negociaciones con las FARC en La Habana (Cuba), y por eso hablaban en lenguaje de paz, una paz negociada que parara de una vez por todas el desangre de los colombianos, abriera caminos para la reparación integral de las víctimas del conflicto armado y superara la desigualdad social para alcanzar el buen vivir del pueblo colombiano.

Para esta minga, su bandera de lucha hablaba de igualdad para la participación política y que se pudieran visibilizar las diferentes miradas del desarrollo económico, ambiental y social del país que desde los planes de vida venían construyendo como comunidades indígenas.

Reiteraron su posición de lucha y resistencia por sus derechos colectivos, y decían no renunciar a su palabra y su voz. El eslogan más atractivo decía: “Somos minga, somos país, somos tejido de vida y de historia de la Colombia amerindia”.

El esquema de difusión de esta minga hablaba con un lenguaje simbólico donde aparecían en sus palabras la conjunción de la fuerza de sus espíritus y la orientación del consejo de sus mayores. Con este lenguaje, nuevamente aparecían las palabras de seguir en pie de lucha y abiertos a un diálogo serio y con soluciones claras a la problemática de los pueblos indígenas del país.

Su estrategia de acción colectiva, correspondiente con casi todas las mingas, reunió a todas sus redes sociales en una convocatoria común a todos los organismos defensores de derechos humanos nacionales e internacionales, para que sirvieran de garantes de ese proceso legítimo de reclamación de los derechos y coadyuvaran en la protección física, espiritual y cultural de la comunidad indígena que se movilizaba por la vida y la dignidad.

Como antecedente a esta minga, es de crucial importancia para los indígenas que, en 2011, por primera vez en Colombia, el Gobierno nacional concertó con ellos el Plan de Desarrollo Nacional. El responsable del momento era el Ministerio de Salud quien debería avanzar en su compromiso de estructuración de un sistema de salud indígena.

La Mesa Permanente de Concertación con los Pueblos y Organizaciones Indígenas, conformada por 15 delegados de los 87 pueblos indígenas del país, se centró en la construcción colectiva de las políticas públicas en salud, la estructuración, desarrollo e implementación del SISPI, la atención intercultural en la que se trabajaron aspectos relacionados con las adecuaciones interculturales de la prestación de servicios de salud y el Plan Decenal de Salud Pública, la formación del recurso humano tradicional en salud, la definición de la suficiencia de la unidad per cápita (UPC), entre otros.

Luego de una lucha de 4 años, el 7 de septiembre de 2014, un año después de esta minga, se logra la aprobación por parte del presidente Juan Manuel Santos del Decreto autónomo de los pueblos indígenas, que incluye cuatro temas

fundamentales: el SGP o Sistema General de Participaciones de los resguardos indígenas que orienta el manejo de los recursos a las gobernaciones indígenas y no a los alcaldes, el SEIP o Sistema de Educación Indígena Propia, la Jurisdicción Especial Indígena y finalmente el SISPI que incluye el sistema de promoción y prevención de estas microculturas. Posteriormente, la Ley 1751 de 2015 (Ley Estatutaria) y la Sentencia C-313 de 2014 apuntalaron la salud como ley fundamental brindando apoyo especial a la salud de las comunidades indígenas.

La minga de 2013 mostró nuevamente a los indígenas sosteniendo sus habituales repertorios cuando no son recibidos directamente en las oficinas del Gobierno o cuando sus funcionarios traicionan lo pactado en otras mingas: la confrontación directa, marchar, manifestar y movilizar a sus comunidades, a veces con tintes de violencia o menos violencia y el diálogo, estampan el sello ya de la protesta ante la no presencia del negociador de turno, incluyendo el presidente de la república. Desde las grandes movilizaciones campesinas de los años 90 no se veía una estrategia conjunta para negociar con el Estado y su Gobierno. Muy pocas mingas se hacen sin contar con esta forma de acción colectiva.

En la minga participaron las 44 organizaciones que componen la ONIC. El motivo, de acuerdo con los indígenas, fueron los incumplimientos de 96 acuerdos que el Gobierno del presidente Santos suscribió con los indígenas y que fueron incluidos en el Plan de Desarrollo.

Fueron varios días de protestas, que llevaron las acciones al bloqueo de la carretera Panamericana y enfrentamientos con el ESMAD de la Policía en varios tramos. La estrategia surtió efecto con la llegada de una comisión encabezada por el ministro de Interior, Aurelio Iragorri, que se sentó con la dirección de la ONIC en el resguardo La María, en Piendamó, en el departamento del Cauca. Después de seis días de discusión, en la noche del miércoles hubo finalmente 'humo blanco'.

Según Dorado (2013), los acuerdos firmados por el Gobierno nacional con los pueblos indígenas de la Minga Indígena y Popular de 2013 se centraron en los temas de territorio, tierras, autonomía y derechos humanos. No hubo definiciones en relación a la megaminería en territorios indígenas y los TLC, si bien el

representante del Gobierno nacional se comprometió a conformar una comisión de trabajo de responsabilidad del Ministerio de Minas y Energía.

Con su firma, el Gobierno se comprometió a realizar las modificaciones correspondientes a los decretos 1987 de 2013 (pacto agrario) y 1465 de 2013 (procedimientos especiales agrarios de clarificación de la propiedad), dirigidos a proteger jurídicamente los territorios ancestrales indígenas, y “en un plazo no mayor a seis meses a concertar y expedir un decreto reglamentario de la Ley 21 de 1991 con fundamento en la jurisprudencia del Sistema Interamericano de Protección de los Derechos Humanos”¹³ (Dorado, 2013).

También, los resultados del pacto arrojaron el compromiso de la cúpula del Gobierno de documentar, evacuar y presentar al Consejo Directivo del Incoder, 400 expedientes sobre ampliación, constitución, y saneamiento de resguardos indígenas y se garantizó proveer los recursos por valor de 50 mil millones de pesos para la compra de tierras a pueblos indígenas de la vigencia 2014, y su sostenibilidad en el tiempo, gracias a 30 mil millones tomados de vigencias futuras de 2015.¹⁴

La autonomía quedó literalmente relacionada dentro de los acuerdos a través un decreto que podrá ser de origen constitucional derivado del artículo 56 transitorio de la Constitución Política colombiana. Su operatividad se proyectó para una comisión mixta liderada por la Secretaría Jurídica de la Presidencia de la República y los delegados de la minga ONIC, quienes, en cuatro meses deberían tener listos los contenidos del decreto.

Ante la crisis de derechos humanos expuesta sobre la mesa, se acordó el cumplimiento del Auto 092 de 2008 de la Corte Constitucional y los pactos para proteger a las comunidades indígenas en peligro de extinción, para lo cual se debían poner en marcha los planes para atenderlos, y la expedición de una política pública

¹³ Acta de Acuerdos logrados entre los Pueblos Indígenas que participaron en la Minga Social Indígena y Popular y el Gobierno Nacional, 23 de octubre de 2013, La María, Piendamó, Cauca, Colombia.

¹⁴ “Minga Social Indígena y Popular por la Vida, el Territorio, la Autonomía y la Soberanía. Acta de Acuerdos logrados entre los Pueblos Indígenas que participaron en la Minga Social Indígena y Popular y el Gobierno Nacional. 19 al 23 de octubre de 2013” (recuperado de https://www.hchr.org.co/documentoseinformes/documentos/acta_acuerdo_la_maria.pdf).

diferencial indígena de prevención y protección individual y colectiva de derechos humanos, acorde con la diversidad étnica, cultural y geográfica, y con las formas ancestrales de control social, territorial, y de protección física y espiritual de los pueblos indígenas.

El hecho visible es que la mayor parte de los acuerdos de la minga de 2013 estuvieron dirigidos a proteger y ampliar una legislación que les diera garantías a los pueblos indígenas en defensa de sus territorios, y los procedimientos para adquirir, ampliar y sanear resguardos indígenas, lo que permitió inferir que estos fueron impulsados, dados los avances del momento en las negociaciones de La Habana entre el Gobierno y las FARC, donde se debatían las zonas de reserva campesina, en que los indígenas intuían un futuro problema con los campesinos y comunidades negras. Aunque también los indígenas ponían el foco sobre el gran capital que ha pretendido durante el conflicto quedarse con amplios territorios para sus agroindustrias (Dorado, 2013).

Es de resaltar que esta minga fue solo de indígenas de la ONIC no obstante llamarse popular, y que su no a la participación en el Paro Nacional Agrario de 2013 permitió visualizar su estrategia principal que era aislar el tratamiento de la problemática del territorio sin la presencia de los campesinos.

Ciertamente, los pueblos indígenas nuevamente han logrado mantener su bandera en alto, luchando por su territorio. Y dado el contexto de apertura, esta minga aprovechó la imagen de diálogo y negociación que ha dado el Gobierno de Santos en La Habana, para reposicionar algunas normas que les respalden y soporten su renovada ofensiva.

En síntesis, los indígenas pusieron toda su innovación en el repertorio para asegurar que las normas impidan filtrar alguna duda en la soberanía sobre su territorio.

4.5.3. La minga de 2017: por presupuesto, derechos humanos y autoridad ambiental.

La minga de 2017 arrancó con la puesta sobre la mesa de las peticiones de las organizaciones indígenas: garantías presupuestales con el aumento de recursos

para el programa que legaliza y fomenta el desarrollo de las tierras de las comunidades indígenas; garantías y derechos humanos con la protección para los desplazados y para las comunidades que recuperan sus tierras a través del Ministerio del Interior; territorio y medioambiente con la participación de la Comisión Nacional Ambiental Indígena en el diseño de políticas ambientales, paz con justicia social, y acuerdos incumplidos.

En varias zonas del país hubo movilizaciones, entre ellas la de más de 700 indígenas Emberá que bloquearon la vía Panamericana con rumbo a Supía (Caldas) y Medellín (Antioquia). Los manifestantes encapuchados tiraron piedras, palos y troncos en tres tramos de esta troncal nacional.

El mismo día, el ESMAD y la policía se encontraban ubicados en la vía Panamericana (Manizales-Medellín) en los sectores comprendidos entre la entrada a Marmato y la recta de Supía, y dispararon con gases lacrimógenos, tóxicos y proyectiles de goma y hierro contra los mingueros que se aproximaban desde el territorio de la Parcialidad Indígena de La Trina con pancartas y volantes.

En suma, la minga nacional de las comunidades indígenas se movilizó en más de 17 puntos del país con un saldo de más de 40 heridos, siete judicializados y un centenar de amenazas que se ha presentado como una constante, así como el uso de armas no convencionales y no permitidas para la disuasión de la protesta social por parte de la fuerza pública.

Después de 10 días de movilización, la minga logró del Gobierno el compromiso de avanzar en el cumplimiento de acuerdos y garantías a los derechos colectivos de los pueblos indígenas, de acuerdo con lo solicitado en el pliego de exigencias. Sin embargo, la minga decidió mantenerse en Asamblea permanente ante la recurrencia del Estado de olvidar lo pactado.

Los logros se resumen en la reivindicación de los derechos indígenas, el territorio, la autoridad ambiental, la guardia indígena, la economía, pero es de realzar el paso que esta minga significó para el fortalecimiento de la organización indígena a nivel nacional.

En este sentido, prometieron seguir en resistencia para que se cumplan los acuerdos y lo pactado en anteriores mingas y mesas de trabajo, a través de asambleas permanentes en cada una de las regiones indígenas.

En conclusión, la Mesa Nacional de Concertación que existe entre el Gobierno y los indígenas podría resolver los temas de demanda indígena. Pero, la evasividad del Gobierno ha llevado nuevamente a los indígenas a las vías de hecho. La confrontación ha despejado, por ahora, el escenario para hacer cumplir los acuerdos con una organización indígena expectante y monitoreando que estos se cumplan.

4.5.4. Minga 2019: la minga que puso en jaque al Gobierno de Iván Duque.

La ONIC, con un diagnóstico más político que indigenista, acerca de la realidad nacional de ese momento, empezó su reunión el 27 de marzo de 2019 con la presencia de organizaciones que como redes sociales fueron convocadas a este escenario:

En particular en nuestro país, nos enfrentamos a un gobierno guerrista, que hace trizas la esperanza de paz, que incumple los acuerdos firmados para la terminación de un conflicto armado de más de 50 años, atacando especialmente la Jurisdicción Especial para la Paz —JEP— que representa su columna vertebral, rompe el escenario de diálogo con la insurgencia del ELN, desconoce los escenarios de diálogo y los acuerdos pactados con el movimiento social colombiano, militariza la vida cotidiana con la política de defensa y seguridad reviviendo la historia de terror en el país, continúa e intensifica la política de exterminio a líderes, lideras sociales y defensores de derechos humanos, evidencia de ello, que en lo transcurrido de este periodo de gobierno, van más de 140 líderes asesinados y un total de 584 líderes y lideresas asesinados entre 1 enero 2016 y 9 febrero 2019, de los cuales más del 50% pertenecen a pueblos indígenas y afrodescendientes. (ONIC, 2019a)

Después, la misma ONIC orienta su análisis y pone en la palestra de las ideas para ir a la minga lo siguiente:

Sumando a ello, vemos con preocupación que este gobierno impulsa un plan de desarrollo regresivo en los derechos conquistados en salud, trabajo, educación,

entre otros, e intensifica un modelo extractivista que destruyen a su paso los páramos, ríos, boques, la vida y pervivencia de los pueblos. Promueve modelo agroindustrial en los territorios que desconoce al campesino como un sujeto de derechos. Aprueba políticas antipopulares en detrimento de la calidad de vida de todos las y los colombianos, y en especial frente a los derechos colectivos de los Pueblos Indígenas intenta reglamentar el derecho fundamental la Consulta Previa, Libre e Informada, para posibilitar la entrega de sus territorios a los intereses del capital trasnacional, tal como lo hizo con las consultas populares.

Para finalizar concluimos que es un gobierno donde impera la impunidad y la corrupción bajo el silencio cómplice de las instituciones como la Fiscalía. (ONIC, 2019a)

El llamamiento de la ONIC fue explícito a juntar esfuerzos, y a unir las luchas y actuar conjuntamente para defender la vida, los territorios, la autonomía, el agua, los derechos humanos y los derechos económicos, sociales, culturales y ambientales, las garantías democráticas y expresar su voluntad de seguir construyendo la paz a través de una agenda común de movilización, acción política y unidad.

En el primer round de la apuesta de confrontación fue evidente con la conformación de una estructura de organizaciones indígenas, sociales, culturales y ambientales, que diera soporte a una gran Minga o Movilización Nacional de carácter político que confrontara al Gobierno, su modelo económico, su agenda política, militar y social, motivando y articulando en una agenda común el proceso de movilización a partir del mes de marzo, con un momento de confluencia en el mes de abril, para mostrar en las calles la inconformidad con este mal Gobierno, y que se articularia a la iniciativa del Refugio Humanitario para visibilizar a nivel internacional la grave situación de derechos humanos.

Consecuentemente, la agenda de unidad y movilización incluyó 5 puntos:

- Defensa de la vida, la paz y los derechos humanos.
- Defensa de los territorios para la vida.
- Defensa de los DESCAs: derechos económicos, sociales, culturales y ambientales.

- Acuerdos incumplidos con el movimiento social colombiano.
- Posicionamiento político y exigibilidad frente al Plan de Desarrollo 2018-2022.

Los indígenas, inmediatamente, exigieron al Gobierno nacional con sus diferentes ministerios que se presentaran en el territorio del Resguardo Nasa Emberá Chamí 'La Delfina' - Valle del Cauca, a partir del miércoles 27 de marzo de 2019, para establecer un diálogo y concertación sobre la agenda propuesta como conjunto del Movimiento Indígena Nacional.

En este orden de ideas, los indígenas solicitaron al Ministerio Público, Defensoría del Pueblo y Procuraduría General de la Nación, que fueran garantes en este diálogo y realizaran el respectivo seguimiento. De igual manera fue el llamado a la Fiscalía General de la Nación para que presentará informes sobre los avances de las investigaciones adelantadas frente a los asesinatos y amenazas a líderes, lideresas sociales e indígenas.

Y como parte de sus redes de apoyo, se invitó al Sistema de Naciones Unidas y a la comunidad internacional a hacer presencia permanente para acompañar y servir de garantes. Además, fueron convocadas organizaciones nacionales e internacionales para acompañar y velar por el respeto a los derechos humanos. Y se inició la refriega (Figura 14):

Figura 14. Bloqueo de una carretera en la minga de 2019.



Fuente: CRIC (2019).

La campaña de desprestigio se inició inmediatamente y, el 21 de marzo, 8 comuneros indígenas perdieron la vida, en el marco de la preparación de la Minga Nacional por la Vida, producto de una explosión que fue objeto de investigación por parte de la Jurisdicción Especial Indígena —JEI—.

Durante cuatro semanas, indígenas de los departamentos de Putumayo, Nariño, Cauca, Valle del Cauca, Huila y Caldas organizaron protestas que bloquearon al sur de Colombia (Figura 15). El presidente de Colombia, que respondió permanentemente con represión, al final tuvo que ceder (ONIC, 2019a).

Figura 15. Bloqueos al sur de Colombia, minga de 2019.



Fuente: Colombia Informa (2019).

Los organizados, que se mantuvieron en bloqueo, procedían del Consejo Regional Indígena del Cauca —CRIC—, del Consejo Regional Indígena del Huila —CRIHU—, del Consejo Regional Indígena de Caldas —CRIDEC—, del Comité de Integración del Macizo Colombiano —CIMA—, del Coordinador Nacional Agrario —CNA—, del Proceso de Unidad Popular del Suroccidente Colombiano —PUPSOC— y de la Federación Nacional Sindical Unitaria Agropecuaria —FENSUAGRO—.

Los pueblos indígenas, campesinos y afrodescendientes del sur de Colombia lograron parar por 27 días la vía que comunica a casi todo el continente americano, desde Alaska hasta Argentina. (Figura 16).

Figura 16. Marcha en la vía Panamericana, minga de 2019.



Fuente: ONIC (2019a).

Luego de estos bloqueos en la vía Panamericana, que mantuvieron paralizado parte del transporte terrestre en los departamentos de Cauca y Nariño, las protestas llegaron a su fin tras los acuerdos firmados con el Gobierno nacional.

En suma, el acuerdo que se protocolizó el 5 de abril en Mondomo (Cauca) — entre el Gobierno de Iván Duque y la delegación de la Minga Social por la Defensa de la Vida, el Territorio, la Democracia y la Justicia y la Paz— saldó un resultado favorable para el ejercicio de unidad que significó la minga.

Por tanto, indígenas, afrocolombianos y campesinos interactuaron durante cuatro semanas sus experiencias, conocimientos, saberes y sentires que se estructuran en una movilización permanente hacia la búsqueda del buen vivir para los pueblos (Colombia Informa, 2019).

Colombia Informa (2019) cita a Guido Albán Rivera, vocero del CNA, quien se refirió a este efervescente momento como:

“La victoria de la Minga frente al Gobierno Nacional se dio gracias a la capacidad de unidad, organización y confrontación de los pueblos indígenas. Nos apoyamos entre pueblos y por eso nadie se levantó de la Mesa hasta que todas las peticiones fueran atendidas”.

Ambas partes, Gobierno y Minga, acordaron un plan de inversiones que estará enmarcado en el Plan Nacional de Desarrollo. En el documento firmado, el monto total definido para el conjunto de organizaciones que participaron en la minga será de \$823.148 millones (Figura 17).

Figura 17. Inversiones que hará el Gobierno colombiano.



Fuente: <https://www.larepublica.co/economia/conozca-en-que-consisten-los-acuerdos-firmados-entre-el-gobierno-y-la-minga-indigena-2848713>

Según se puede observar en la Figura 17 de distribución del monto de dinero acordado del total, la categoría que recibirá más dinero será la de vivienda que tendrá \$232.638 millones, seguida de proyectos productivos e infraestructura rural que tendrán \$129.021 millones. El acuerdo, igualmente, contempla para educación \$116.954 millones, para salud \$114.900 millones y para tierras \$90.000 millones.

La gráfica de distribución por organizaciones indígenas (Figura 17) nos muestra Consejo Regional Indígena del Cauca como el primer gran beneficiario de estos recursos, con \$700.000 millones. Y en segundo lugar el Consejo Regional Indígena de Caldas con \$63.199 millones, que agrupa a los indígenas Emberá Chamí de Caldas.

Síntesis de los resultados:

La minga de 2019 se propuso incidir sobre la implementación del Plan Nacional de Desarrollo ‘Pacto por Colombia, Pacto por la Equidad, 2018-2022’ — PND— del Gobierno de Duque, y logró que en los pueblos del suroccidente colombiano y en el departamento de Caldas el Estado hiciera inversiones que, de manera individual, beneficiarán a las organizaciones que participaron de la minga con cerca de un billón de pesos.

Para el seguimiento, monitoreo y verificación de los acuerdos, se concertó un marcador presupuestal para las organizaciones CRIHU, CRIDEC y CRIC de manera que, al final de cada vigencia, se identifique la ejecución de los recursos concertados en esta minga.

4.6. La participación indígena en la política regional o las luchas para acceder al poder regional en Riosucio (Caldas)

La etnicidad ha sido una de las estrategias que ha puesto el movimiento indígena en su lucha. Es importante también su servicio, que ha sido parte de la oferta natural transaccional del Estado-nación, para estandarizar, así sea como instrumento y fundamento de las transformaciones en tales relaciones. “La etnicidad se impone desde afuera a la población neocolonizada. Corresponde al proceso por el cual el grupo dominante cubre su posición” (Laurent, 2005).

Las transformaciones estructurales que buscaban beneficiar a los indígenas no se reflejaron en la lucha de Independencia, liderada por los llamados criollos. Los indígenas no participaron ni abrazaron esa causa revolucionaria, ya que desconfiaron de las ventajas que podría tener el que sus amos se hubieran transformado de la noche a la mañana en furibundos patriotas, como ocurrió con muchos esclavistas de Popayán (capital del departamento de Cauca).

Todo indica que la independencia de España significó muy poco para nuestros aborígenes, toda vez que, en la práctica, representó simplemente un cambio de amo, que a su debido tiempo iniciaría una arremetida violenta contra sus propiedades, consagradas en las Cédulas Reales entregadas por el gobierno español. (Zuluaga, 1994, p. 34)

Aun mucho después, en pleno siglo XX, la máxima autoridad de la Intendencia¹⁵ del Chocó, describía en un informe la situación social y política de los indígenas de la siguiente manera:

“El problema de la Propiedad Indígena, es un problema de no escasa magnitud en la Intendencia, y afecta órdenes económicos y sociales. Estos indios, de un carácter suave y apacible, víctimas de explotación de otras razas, sin industrias, ni trabajos, errantes en las selvas sin aspiraciones, nada significan para la región. Y con la convicción de que las tierras les pertenecen, como pensando que *para el derecho de ellos no hubo conquista ni independencia*, son a la vez una zozobra para agricultores que de buena fe se han establecido en algunos ríos, y a quienes de acuerdo con estas ideas, pretenden que la autoridad despoje de sus labranzas”. (Zuluaga, 1994, p. 35)

La anterior carta, representaba los intereses de las nuevas elites y su nuevo neocolonialismo (Laurent, 2005, p. 49).

En las luchas por la independencia, los realistas lograron entonces hacer más con los indígenas que los mismos republicanos con la oferta de Independencia. De hecho, muchos indígenas siguieron sirviendo a españoles que se quedaron y se internaron en zonas inhóspitas.

¹⁵ Nombre dado a la división administrativa correspondiente al rango de zonas poco habitadas y desarrolladas en el territorio de Colombia durante gran parte del siglo XX.

La época republicana se entendió como la ruptura de los lazos de dependencia del Gobierno español, pero se inició la disputa interna por el reparto de los beneficios de manejar el país económica y políticamente. Los protagonistas eran la clase pudiente, educada y acomodada, con intereses tanto en el comercio como en la agricultura. Los defensores del centralismo y el federalismo se trenzaron en una disputa más ideológica, en vez de beneficiar a intereses colectivos de nación.

La mirada que prevaleció sobre los indígenas, de parte de los que asumieron el poder y que luego se alinearon en liberales y conservadores, era la de que el aborígen era primitivo y salvaje y había que moldearlo para sacarlo de su condición de miseria.

Diferían en la permanencia o no de los resguardos indígenas. Los unos, terratenientes, tenían grandes extensiones de terrenos cercanos a los asentamientos indígenas, y se encargaron de disminuir las tierras indígenas, impusieron el terraje¹⁶, para que los indígenas les sirvieran de peones a cambio de una parcela. Los comerciantes veían en los resguardos los rezagos de la Colonia que entorpecían el incremento de la productividad agrícola y ganadera, por la relación de poca efectividad que establecían los indígenas con sus extensas franjas de terreno.

En 1850 el Partido Liberal, so pretexto de dar la categoría de ciudadanos de primera a los indígenas, lideró la autorización a estos de comprar y/o vender tierras. Así, los resguardos indígenas se fueron debilitando o desapareciendo y las esperanzas de lucha y autonomía se diluyeron.

El escenario de una probable reivindicación y recuperación indígena se vislumbraba mejor, pues el poder de la Iglesia consolidado en la Colonia, basado en extensas posesiones de tierra, se vio amenazado por el carácter racionalista

¹⁶ Esta denominación se refiere a la relación económica que permitía a los amos terratenientes someter a los indígenas a trabajos agrícolas a cambio de una porción de tierra. Era tierra para los indígenas, que la habían perdido.

tanto de Simón Bolívar como de Francisco de Paula Santander, los dos exponentes máximos de la Independencia y los inicios de la época republicana.

Con todo, las alianzas de la Iglesia con el sector conservador terrateniente fueron entonces una trinchera de defensa mutua de intereses. La curia, la mayor interesada, renovó su posesión y dominio sobre la educación, y lo continuó ejerciendo con su principal objeto, los indígenas, tratando siempre de abolir todas las prácticas “primitivas” como eran su religión y lengua y, de paso, retrazando el probable desarrollo y expresión de una conciencia política indígena.

Al respecto, Zuluaga (1994) dice que la Ley 66 de 1874 sería la encargada de normar “sobre la reducción y civilización de los indígenas”, y menciona algunos de los artículos siguientes:

“Art. 1º. Para atender la reducción y civilización de los indígenas del territorio colombiano, se divide este país en seis corregimientos.

Art. 2º. En cada capital de corregimiento habrá una junta general de inspeccionar, dirigir y reglamentar la reducción y civilización de los indígenas del respectivo territorio.

Art. 3. El poder ejecutivo ordenará que se dé a la junta general de cada corregimiento, los auxilios en dinero que se le expresaran más adelante, siempre que sus reglamentos tengan los siguientes reglamentos (...) 4. Que se promueva el establecimiento de Colegios de Misiones, donde se enseñen las lenguas o dialectos de las tribus que van a civilizarse. (...) 11. El Comisionado General y los Misioneros serán los encargados de proteger a los indios para el efecto de impedir las relaciones de éstos con la gente civilizada que con el pretexto de adjudicación de tierras baldías u otros, se prive a los indios de las tierras en que están establecidos”. (Zuluaga, 1994, p. 42)

No obstante que la ley favorecía que en tales colegios se aprendiera la lengua materna, en la zona de Villa Claret y de la Madre Laura (hoy departamento de Risaralda y vecina del municipio de Riosucio), a los Emberá Chamí se les impidió hablar en su propia lengua, so pena de recibir una bofetada cada vez que lo intentaran hacer.

Posteriormente, en las guerras civiles del siglo XIX, los indígenas se vieron involucrados en lo que podría denominarse manifestaciones de resistencia, y como medio más de sobrevivencia que de conciencia sobre las causas y los fines de estas. Las diferencias entre liberales y conservadores, centralistas y federalistas, antioqueños o caucanos, facciones de poder en contienda, se asumían por acción o por omisión, por los indígenas, más por herencia, presión o por conveniencia. Sin importar el mecanismo utilizado, siempre apuntaba a la supervivencia.

Estas repetidas guerras produjeron muchas veces el despojo, el saqueo y la destrucción por parte de los ejércitos en contienda, de los bienes y enseres de los indígenas, lo que precipitó el traslado de sus pueblos y de sus gentes. Los resguardos que no se vieron involucrados en este flagelo, sufrieron al igual que todos los demás del reclutamiento forzado de sus integrantes. Se llegó a tal punto el abuso y la violencia con esta estrategia que cuando estos veían soldados o los que fungían de esbirros, con ruana y terciando un fusil, huían a los montes.

Los bandos enfrentados, encontraban en los indígenas, soldados sumisos y valientes. Nunca eran recompensados. Después de utilizarlos, si quedaban vivos se les desarmaba y se les devolvía a los resguardos. De esta manera, la población nativa terminó diezmada por la muerte en combate de sus integrantes o porque preferían resistir huyendo a las montañas, antes que enrolarse en los ejércitos oficiales o rebeldes. Desde luego, el drama latente era abandonar la parcela, la que a su regreso, después de terminada la guerra, estaba en precarias condiciones.

Un testimonio que muestra una intención menos sumisa de los indígenas de la época, relacionado por Zuluaga (1994, p. 53), apunta a que para finales de 1878 las autoridades ordenaron recoger todos los elementos de guerra que quedaron después de la rebelión de 1876-77, que buscaba el pago del impuesto del aguardiente. La orden estaba dirigida a los indígenas que eran los mayores poseedores, pero que igualmente habían sufrido con la muerte de varios de sus compañeros. Los nativos, que seguramente ya tenían bastante conciencia de la utilidad y beneficio de estas armas, se negaron a hacerlo voluntariamente. Fue necesario armar un contingente para disuadirlos de entregarlas. Este precedente es

un testimonio de cómo se estaba moldeando un espíritu político de resistencia y lucha a pesar de su aparente sumisión.

A manera de testimonio, en 1916 un indígena envió una carta al periódico *La Opinión* de Riosucio (Caldas):

“(…) Como bien sabe esta sociedad, el corregimiento de San Lorenzo, la totalidad de los habitantes pertenecemos a la raza indígena, con la circunstancia que es la parcialidad mejor organizada de la provincia. Por su genio humilde de carácter, somos tolerantes, sufridos y respetuosos. El año de 1860 dimos principio a la vida activa del ciudadano, desde esa época hemos prestado desinteresadamente importantes servicios al triunfo de las sabias instituciones que hoy rigen el destino de la nación. En la guerra pasada [la de los 1.000 días], con entusiasmo y decisión, iniciamos la campaña peleando en muchos campos de batalla, donde perdimos algunos hermanos que murieron con valor. El General Tomás C. Díaz, nuestro jefe, lo facultamos para que diga cómo nos portamos en los combates, donde hicimos triunfos brillantes bajo sus órdenes. También estaban presentes el coronel Lorenzo Palomino y el Capitán Alfonso Díaz; ellos son testigos de cuánto luchamos el peligro. Desgraciadamente los vecinos de esta fracción somos mirados con desprecio a que no somos acreedores. Hace tres años se viene reeligiendo como Inspector del corregimiento a un individuo que aun cuando es de nuestra raza, ha renegado de ella (...) y como agente fervoroso del Quinquenio [se refiere al periodo presidencial y de Gobierno del General Reyes] quedó acostumbrado a ejercer el abuso contra ciudadanos, por este motivo nuestros derechos son atropellados y se nos da un trato que no está de acuerdo con las aspiraciones del gobierno (...)”.

(Zuluaga, 1994, p. 54)

El testimonio indígena evidencia la posición débil en que se encontraba el conjunto de los nativos, de utilitarismo, sumisión y carne de cañón, pero también un elemento nuevo emergió: la conciencia de llamarse así mismos ciudadanos, tal vez por reconocer estar subordinados totalmente a las instituciones de la nación. Y del mismo modo, se delinean elementos de apropiación de etnicidad (Laurent, 2005, p. 59)¹⁷. Tal y como lo hace Virginia Laurent —citando a Poutignat y Streiff-Fenart—:

¹⁷ Según Laurent (2005): “La etnicidad puede considerarse como una forma de solidaridad que emerge en respuesta a la discriminación y a la desigualdad, constituyendo la manifestación de un alto grado de conciencia política por parte de grupos que aspiran a transformar una lógica de dominio”.

como las alusiones a la distinción de raza, grupo o colectivo, con cualidades que deben ser diferenciadas tales como tolerantes, sufridos y respetuosos, a su nivel de mejor organización, y la denominación de hermanos a sus compañeros de raza, que indicaban un poderoso avance de grupo social, con intereses políticos de cambio.

Los activos a favor de la etnicidad Emberá se expresan en la reclamación de conjunto, de no ser mirados con desprecio, pues han hecho los méritos para no serlo, y el reclamo por derechos que son abusados o violados.

La violencia liberal-conservadora de los años 1940 y 1950, en donde se destaca la muerte del líder del Partido Liberal y aspirante a la Presidencia de la República, Jorge Eliécer Gaitán en Bogotá, golpeó también a las ciudades pequeñas y sectores del campo en donde con más radicalidad se dio el enfrentamiento bipartidista.

Los pueblos de los indígenas del occidente de Caldas, entre ellos los que comprometían resguardos de las jurisdicciones de Quinchía y la vecina Riosucio, se vieron envueltos en esta serie de sucesos, que comúnmente se conoce como “época de la violencia”. De Quinchía¹⁸ era un famoso y reconocido indígena bandolero llamado “Capitán Venganza” quien, junto al también indígena Medardo Trejos, alcanzaron reconocimiento, resonancia y liderazgo de los sueños reivindicativos de la población indígena de la región, no obstante estar sirviendo a intereses de esta disputa entre los militantes de los partidos Liberal y Conservador.

Esta región de Caldas fue escenario de una violenta rebelión campesina, que incluía a los indígenas, que por su aspecto desbordado manifestaban, según Zuluaga (1994), “la rabia acumulada por los atropellos cometidos contra los elementos de su raza”.

(...) un insuceso que tiene que ver con la violencia desatada en los alrededores de Anserma, Riosucio, Belén de Umbría y en general en toda la región en donde existían asentamientos indígenas, fue el incendio en el año de 1950 de la notaría única de Riosucio, en donde se destruyeron todas las escrituras de las tierras,

¹⁸ Municipio de Risaralda, vecino a Riosucio, en cuyo territorio se adentran los resguardos Emberá.

incluyendo las de las propiedades de los indígenas de San Lorenzo, Cañamomo y La Montaña. (Zuluaga, 1994, p. 60)

Ese hecho generó una serie de litigios por la vía legal que significó reafirmar para este grupo indígena de Riosucio su concepto de etnia, que es la base de sus luchas modernas.

Los estandartes principales de las luchas indígenas de Riosucio se expresaron principalmente a partir de los años 1980 cuando retoman las reclamaciones de sus ancestros del Chocó, Risaralda, Antioquia y Caldas, a través del Consejo Regional Indígena de Caldas —CRIDEC—, fundamentados en la tierra, la cultura y la autonomía.

Esa lucha por la tierra fue retomada de las luchas campesinas agrarias de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos —ANUC—, de la cual hicieron parte muchos de los grupos indígenas, como una forma de lucha desde un movimiento social reivindicativo y político, integrador de las comunidades pobres, excluidas y vulnerables, víctimas de la violencia política de los años 1940, en la cual grupos de poder escudados en las luchas partidistas liberal-conservadoras se apoderaron de grandes propiedades de tierra y edificaron las bases de las desigualdades modernas en relación con el uso, propiedad y tenencia de la tierra.

Con el propósito de presionar la ejecución de la reforma agraria surgió en el país, en 1970, la ANUC, a cuyas actividades se vincularon inicialmente comunidades indígenas del Cauca, Nariño, Putumayo, Córdoba y Chocó. A raíz de la división de la ANUC entre la línea Sincelejo (independiente) y la línea Armenia (gobiernista), los indígenas adhirieron a la primera a través de la Secretaría Indígena Nacional.

Sin embargo, la tendencia a la “campesinización” dentro de este movimiento indujo la creación de organizaciones indígenas independientes, y fue así como en 1971 nació el Consejo Regional Indígena del Cauca —CRIC—. Ese mismo año,

surgieron la Unión de Indígenas del Chocó y el Consejo Regional Indígena del Vaupés¹⁹.

A partir de entonces surgen diferentes organizaciones regionales indígenas, que demandan respeto por su cultura, educación adecuada a sus necesidades, recuperación de sus tierras y el reconocimiento de sus derechos.

Como expresión de este movimiento aparece en 1974 el primer número de *Unidad Indígena*, órgano de difusión de las comunidades aborígenes. Y en 1976, los indígenas optan definitivamente por su organización propia, independiente de la ANUC, en momentos cuando crece la incomprensión por parte del Estado que, instigado por intereses de grupos de poder, atenta contra los cabildos y el movimiento indígena con manifestaciones como el intento de implantar lo que se llamó el Estatuto Indígena (1978-1982), tendiente a desintegrar las comunidades, convirtiendo los cabildos en Juntas de Acción Comunal, y a acabar con la propiedad colectiva de los resguardos y su apoyo en la Ley 89 de 1890 (Congreso de Colombia, 1890).

La fuerza de las organizaciones se cristaliza en 1980 en el Primer Encuentro Indígena Nacional, en el cual los criterios de acción se unificaron a través de la Coordinadora Indígena Nacional. Y luego surgió la ONIC, como resultado del Primer Congreso Indígena Nacional realizado en 1982.

Los principales objetivos que se establecieron como plataforma de lucha fueron:

Defensa de la Autonomía Indígena.

Defensa de los territorios indígenas y recuperación de las tierras usurpadas, propiedad colectiva de los Resguardos.

Control de los recursos naturales situados en territorios indígenas.

Impulso a organizaciones económicas comunitarias.

Defensa de la historia, cultura y tradiciones indígenas.

¹⁹ Cf. Zuluaga (1994).

Educación bilingüe y bicultural bajo el control de las autoridades indígenas.

Recuperación e impulso de la medicina tradicional y exigencia de programas de salud acordes con las características sociales y culturales de las comunidades y pueblos indígenas.

Exigencia de la aplicación de la Ley 89 de 1890 y demás disposiciones legales favorables a los indígenas.

Solidaridad con las luchas de otros sectores populares y democráticos. (ONIC, 2019b)

Colombia presenta una relación potencialmente favorable en la ecuación “tierra-población”. Pesa en contra, sin embargo y en forma considerable, la gran concentración de la propiedad territorial, con un *coeficiente de Gini* del 50,4, el segundo más inequitativo de América Latina después de Honduras (0,521), y el séptimo en el mundo, de acuerdo con datos revelados en 2004 por World Bank.

Esta relación, “tierra-población”, ha inducido a los estamentos más poderosos a aplicar sus fuerzas y las del propio Estado para imponer un patrón de monopolización de la propiedad territorial, y a someter a las poblaciones dominadas —ya sean comunidades indígenas, campesinas, mestizas indígenas o afrodescendientes— a diversas formas de explotación y extracción de rentas.

La relación tierra-territorio es muy sensible para los indígenas. Así, de los indígenas el grupo más numeroso son los paeces, que habitan en el suroccidente del país, en los dos flancos de la Cordillera Central, en el departamento del Cauca, donde la mayoría de la población cultiva en las tierras colectivas.

Precisamente en el Cauca, entre paeces, guambianos y yanaconas, surgió en 1972 la primera organización reivindicativa indígena contemporánea: el Consejo Regional Indígena del Cauca —CRIC—. Tierra y Cultura, fue su lema.

Queda claro que fue una guerra civil la de los años 1940 y 1950. Este fenómeno afectó principalmente los departamentos de Antioquia, Caldas, Tolima, Valle, y en especial a los indígenas. El terror sirvió de instrumento para la expropiación de tierras, el desplazamiento forzado de cientos de miles de personas y la destrucción de organizaciones populares.

Durante los años 80 y 90, la acción del narcotráfico se sumó al conflicto agrario resultante de la concentración de la propiedad, generando escenarios para el recrudecimiento de las confrontaciones armadas.

Regiones que anteriormente habían permanecido relativamente marginadas de este conflicto, se convirtieron en los nuevos espacios de expansión del capital, muchas veces ilícitos, que se querían instalar en zonas de aparente control guerrillero, como una forma de disputarles el territorio y desalojarlos e implantar poblaciones adeptas muchas veces de mano de macroproyectos agropecuarios y a satisfacción de la estrategia contrainsurgente.

Los hechos de entonces y los de ahora reiteran los componentes de la agresión: amenazas, asesinatos selectivos, masacres, destrucción de cosechas y ganados y finalmente la huida de los sobrevivientes en extenuantes marchas acompañadas por el hambre y el terror, reducidos a personas aisladas o familias incompletas y, en general, comunidades desarticuladas, entre ellas los indígenas.

Es en este contexto donde la lucha indígena por la tierra adquirió un claro enfoque político, por el significado que para los indígenas tiene la tierra con su entorno vital. Pero que, con el proceso de etnicidad elaborado en más de 400 años, claramente se aleja del concepto limitado de parcela para cultivar, retomando el de territorio, defendido en diferentes resistencias, como el espacio necesario y suficiente para que su grupo pueda desarrollar libremente las actividades económicas, sociales, políticas, artísticas, religiosas.

La lucha contemporánea por la tierra, expresada como voluntad de un colectivo, se vale de valores simbólicos, sociales, económicos y culturales, de imaginarios, tradiciones, memoria de grupo y de legados de poder de sus ancestros, para configurar un repertorio y estandarte político, denominado territorio colectivo.

Lo indígena invierte la noción de la tierra como un bien individual, y la presenta como una propiedad colectiva, expresada como discurso acerca del territorio, que da sentido y vida al poder comunitario, escenario de la maximización de la unidad del trabajo étnico, donde es posible resistir hacia afuera como cultura.

Igualmente, de resistir en principio a la homogenización y más tarde a la hegemonización.

El territorio es la respuesta indígena que ha ubicado y mediatizado un discurso sobre la lucha por su defensa y que, dado el énfasis esencialista, transfiere el carácter de estandarte y fundamento para las organizaciones indígenas modernas.

Otro estandarte de las luchas indígenas se hace evidente en la defensa de su cultura. La identificación y el reconocimiento colectivo a través de una poderosa simbología de significantes como el medio ambiente natural y social, la noción heredada y construida en su sobrevivencia, lucha y defensa del sentido de la vida y las relaciones hombre-naturaleza, bien podrían estar posicionando un producto político, asimilando biodiversidad a indígena.

No obstante, las culturas indígenas guarden diferencias entre sí, por la lengua, por su carácter nómada o sedentario, por su carácter rural o urbano, por su carácter colectivo, y difieran de prácticas culturales con otros grupos étnicos (negros y raizales) y representen maneras de asumir la cotidianidad, buscan valerse de la unidad en la diferenciación.

La etnicidad, de la que esta revestida su modelo de lucha, es una opción moderna de resistencia frente a la tendencia de disolución en un modelo universal con el que se pretende invisibilizar la diferencia y la diversidad, y hacer tabla rasa con la identificación que desean las elites del poder económico, político y religioso a nivel nacional.

Para los Emberá, sus ancestros adoraban otros dioses. Hoy la mayoría viven un sincretismo religioso, aunque se reconocen como católicos. Son usuarios de la medicina y la salud de las instituciones oficiales, pero buscan la recuperación política, social y material de su medicina tradicional, que hace parte de su historia, costumbres e identidad, como la manera de vestir y de adornarse ya desaparecidas por completo en Riosucio, que junto a la música y otras expresiones artísticas han enriquecido un paradigma crítico local, regional y nacional con un discurso revestido

de eco-diversidad, heterogeneidad, emancipación, autonomía, solidaridad, humanismo, participación y diálogo.

La autonomía forma parte de la tríada de las luchas indígenas, y está ligada al territorio y a la cultura de forma integral. Se esgrime para este grupo humano como una necesidad imperiosa para decidir libremente sobre su propio destino. El destino es político y social, es de valores definidos por cada cultura, no es individual para los indígenas. Una praxis culturalista de lo comunitario, de lo social y de lo local en lo indígena, podría estar aportando a la teoría crítica de los derechos humanos.

Para reafirmar esta tríada de lucha, los indígenas —entre ellos los Emberá— debieron acudir a la etnoeducación, surgida de la necesidad de una educación para las etnias indígenas. En Colombia, comienza en la década de los 90, en algunas comunidades del país, entre las que podemos mencionar como experiencias más antiguas las de los arhuacos de la Sierra Nevada de Santa Marta en el departamento del Magdalena, y los paeces y guambianos del departamento del Cauca.

El término ‘etnoeducación’ fue entendido por los indígenas como una forma de volver al guayuco²⁰, de endogamia cultural, de enseñarles lo que ya sabían de su cultura por parte de agentes externos. Pensaron que era una educación solamente en lengua indígena o una traducción al idioma nativo de los contenidos de los programas oficiales. Para ellos, parecía otra forma velada de aislarlos, excluirlos y marginarlos de los escenarios sociales, económicos y políticos de la nación colombiana.

No obstante, la Organización Nacional Indígena de Colombia —ONIC—, en los años 1980, inicia una participación en este programa, y propicia la realización de intercambios con las culturas que habían avanzado en este tema y fortalecen los procesos de etnoeducación de las regiones.

La etnoeducación fue vista también como la investigación sistemática de las culturas indígenas con fines educativos, la unificación de alfabetos, la elaboración

²⁰ Vestido de material vegetal que era utilizado por algunas comunidades indígenas, y que luego se convirtió en un término peyorativo que alude al atraso indígena o discriminatorio de su cultura.

de currículos, la profundización teórica y la capacitación de docentes, entre otras actividades.

Sin embargo, en el deber ser de los indígenas Emberá, la comunidad y la educación están íntimamente relacionadas. La existencia de las dos fortalece mutuamente el vivir comunitario. Los núcleos familiares constituyen las comunidades, y estas, a su vez, representan las unidades fundamentales para los pueblos indígenas.

El discurso indígena afirma que en las comunidades se va generando el proceso organizativo en lo social, político, cultural, educativo y económico, para desarrollar todos los aspectos fundamentales de la vida comunitaria. La educación del pueblo y de las comunidades debe estar bien estructurada en los términos de su quehacer pedagógico propio, en tanto la orientación de su educación debe apuntar al desarrollo del proyecto de vida.

(...) los métodos pedagógicos propios de los indígenas son las mismas formas de vivencia, y se privilegia por tanto el desarrollo y la práctica simultánea de los saberes y conocimientos; en un largo proceso de adquisición que debe dar como resultado la construcción de la vida comunitaria; y con razón, la educación de las comunidades indígenas se fundamenta en el modo de vida que van desarrollando al interior de la misma, de manera integral y permanente y todo el quehacer comunitario debe estar enriqueciendo la formación del individuo que quieren formar, de acuerdo a las nuevas exigencias, aspiraciones y necesidades, según su plan de vida, y la comunidad, para poder responder al desarrollo de su proyecto educativo que alimentará el plan de vida, debe contar con un elemento fundamental para la existencia, que es la TIERRA y el TERRITORIO, y con conocimientos mitológicos y cosmogónicos que permitirán el manejo equilibrado del hombre y la naturaleza. (Gobernación de Caldas, 2004)

La educación tradicional, por su forma, es ahora criticada por obligar conocimientos, por posicionar una lengua dominante y por ser una pedagogía de exclusión.

Para la etnicidad Emberá de Riosucio, y de acuerdo con la caracterización de los indígenas de Caldas elaborada por la Gobernación de este departamento, la

escuela aparece como un mecanismo utilizado por la sociedad dominante para castellanizar, evangelizar al indígena y reproducir la ideología dominante. Se presenta como elemento perturbador de la continuidad cultural. Es sinónimo de una “campana y un garrote, tablero y tiza; un maestro encerrado en cuatro paredes” (Gobernación de Caldas, 2004).

El concepto renovador de los indígenas ve cómo la escuela del Ministerio de Educación separa a los niños de su familia y los priva de los procesos de socialización tradicionales, desadapta a los alumnos para el trabajo con el medio comunitario, promueve necesidades que difícilmente se pueden satisfacer, propicia altos índices de deserción y mortalidad académica, y proyecta una imagen del maestro oficial en la que él es el único portador del conocimiento y de la verdad, convirtiendo al niño en un repetidor.

Sin embargo, en muchas comunidades (aunque la escuela es algo extraño a muchas culturas indígenas) —por la situación misma de urbanización y de contextos de interculturalidad como el trabajo, las prácticas religiosas, las fiestas y carnavales y el lenguaje, entre otros— se hizo evidente y necesario adoptar el sistema de educación escolarizada, como complementario del proceso educativo comunitario propio.

El fortalecimiento de las formas propias de la salud indígena, en el marco de su reconocimiento ante el Estado local, regional y nacional, ha potenciado aún más el dispositivo de etnicidad en los indígenas de Riosucio. Al respecto, en el resguardo San Lorenzo —en la comunidad Aguas Claras— las formas de organización de la salud en la comunidad indígena (respetando todas las orientaciones de los conocimientos indígenas) se han difuminado en grupos de apoyo en salud, comités de salud, sedes auxiliares de bomberos, médicos tradicionales, parteras, todo bajo la coordinación de la Secretaría de Etnosalud del Resguardo.

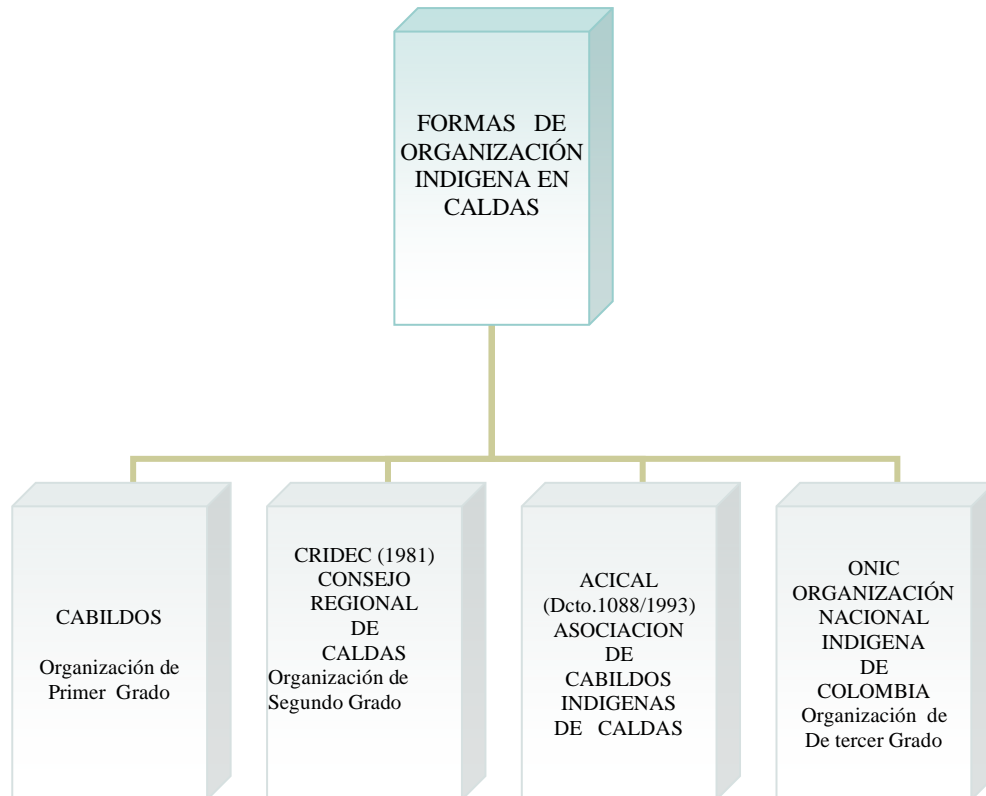
La salud étnica en Riosucio avanzó hacia la conformación de EPS (empresas prestadoras de salud) indígenas propias, hogares infantiles basados en la alimentación alternativa para mejorar en parte la nutrición de la niñez, el funcionamiento de la escuela JAIBIA (el Jaibaná funge también como el médico

tradicional indígena de los Emberá), laboratorios para procesamiento de plantas medicinales, capacitación a los médicos tradicionales e intercambio de saberes con otros médicos y medicinas (Gobernación de Caldas, 2004).

Ya en el terreno de participar en las elecciones a la Alcaldía de Riosucio, se expresa que, dado su alcance de movimiento social, los Emberá Chamí de Riosucio han constatado que muchas de sus interacciones políticas estaban expresadas en la lucha organizada pacífica, pero igualmente en general venían fraguando, desde los años 80 hacia acá, una propuesta política soportada en las organizaciones indígenas que ya les regían, principalmente su organización de segundo grado (el Consejo Regional Indígena de Caldas —CRIDEC—), la cual desde su conformación, en 1985, orientó sus políticas regionales de aplicación en los Territorios Indígenas de Jurisdicción Especial, con base en los principios de Unidad, Territorio, Cultura y Autonomía.

Veamos un esquema de la organización local Emberá (Figura 18):

Figura 18. Organización local Emberá.



Fuente: elaboración propia.

De esta forma, como órgano político, organizativo y comunitario de sus comunidades, dimensionó su accionar desde los Planes de Vida, la Ley de Origen y el Derecho Mayor.

Luego, los Emberá fundaron la Asociación de Cabildos Indígenas de Caldas —ACICAL— y en 1987 deciden incursionar en la vida política electoral de la región.

Cada resguardo soporta su estructura y áreas de trabajo que están bajo la coordinación del CRIDEC. En los resguardos existen organizaciones de base de la comunidad indígena con áreas específicas y funciones comportándose a la manera de un municipio, tales como Educación, Salud, Mujer y Género, Territorio, Cultura, Organización y Asuntos Políticos, Medio Ambiente, Desarrollo Agropecuario, Deporte, Derechos Humanos, Vivienda y Servicios Públicos, Saneamiento Básico, Jurídica, Niñez y Juventud, Agropecuaria (Gobernación de Caldas, 2004).

El área de Organización y Asuntos Políticos desarrolla actividades de capacitación organizativa, en territorio, convivencia comunitaria, fortalecimiento de la organización, unificando criterios con las Juntas de Acción Comunal en el rescate de la autonomía, de la justicia propia y de los planes de vida.

En la comunidad se reconoce al Gobernador indígena como máxima autoridad, seguido de un grupo que conforman el Cabildo indígena en cada uno de los territorios indígenas y, junto a estos, funciona un Concejo de Gobierno integrado por exgobernadores que fijan las políticas a seguir. La consulta es el reflejo de respeto a la autoridad indígena, ya que esta se da a nivel institucional y en la misma comunidad.

En la comunidad, el papel de la mujer es de carácter formativo, mediante la crianza de los hijos, participando y transmitiendo el conocimiento de generación en generación.

La actividad productiva de la mujer en la comunidad es trabajar la tierra, la artesanía, la alfarería, la cestería. Y participa en producción avícola, piscícola, especies mayores y menores, huertos medicinales y pequeña empresa.

La relación de la mujer con la organización, a nivel de autoridad y reconocimiento, ha venido mejorando lentamente en cuanto actualmente se cuenta con mujeres gobernadoras, exgobernadoras, cabildantes, mandos de guardia indígena y médicas tradicionales.

De esta manera, desde el ámbito organizativo, se da la unidad como pueblo indígena con un tratamiento en distintas vías: a través de marchas políticas, con la expresión cultural en eventos —de tipo local, regional, departamental y nacional—, lo mismo que en el campo político electoral, igualmente en el desarrollo de proyectos que son de beneficio comunitario donde se da gran prevalencia al trabajo colectivo.

A nivel de territorio, trabajan recuperando el sentido de pertenencia con un conocimiento y respeto por lo que se denomina “madre tierra”, los conceptos de producción a través de las fases de la luna, la construcción de políticas sobre el manejo, administración y conservación del suelo y reconocimiento de los límites del territorio, entre otros.

En 2006, en entrevista informal al suscrito, un importante dirigente indígena de Riosucio relató su visión de la primera incursión en el campo político electoral:

(...) entonces ahí es donde nosotros en ese sentido hemos tenido grandes dificultades, en qué sentido, en que no es fácil meternos en la administración municipal, en la cual [por] más de 30 o 40 años (...), [estuvieron] los movimientos políticos, dígame el Barcoyepismo [unión de dos bandos, Liberal y Conservador, que controlaban con la clientela electoral el mapa político de Caldas], pues todos los movimientos tradicionales traían el manejo de la Alcaldía y el municipio de Riosucio. Entonces, nosotros nos postulábamos en el 87 con un señor que se llamaba Gilberto Motato, un indígena netamente del campo, con poco estudio pero con grandes valores y muy inteligente, y entonces lo mataron a él políticamente, luego llega Largo a la Alcaldía y también lo mataron, entonces eso ha sido una situación bastante difícil.

El relato alude a la dificultad que había antes de la Constitución Política de 1991. Pero esta nueva Constitución le dio más poder a los indígenas que perseveraron entre los 90 y los primeros años de 2000, pese a la muerte de cuatro

de sus candidatos a la Alcaldía en su incursión por medios electorales al gobierno del municipio de Riosucio (Caldas).

Desde el Frente Nacional, acordado por los dos grandes partidos políticos de Colombia para sucederse en el poder regional y nacional, los varones electorales de Caldas de los partidos Liberal y Conservador además de defender su clientela electoral en Riosucio, que les significaba votos para llegar y mantenerse por periodos sucesivos en el Parlamento colombiano, mantenían una posición de elite blanca —a pesar de ser minoría étnica en el municipio de Riosucio— y habían logrado posicionar una maquinaria electoral suficientemente aceitada para no permitir que otros, y en especial los indígenas, pudieran disputarles el terreno que consideraban propio.

La respuesta de los indígenas frente a por qué llegar a la Alcaldía, se evidencia también en la charla informal con el citado dirigente indígena:

(...) el municipio de Riosucio tiene la oportunidad de tener un 90% de población indígena. Riosucio territorialmente no tiene territorio, está solamente lo que es las dos plazas, la plaza de la Candelaria y la plaza San Sebastián, incluso antes del carnaval, por eso fue que se hicieron los carnavales en Riosucio, porque tuvieron que hacer una fiesta para unir los resguardos, (...) el resguardo Cañamomo y La Montaña. Hacían las fiestas de Cañamomo, las hacían en la Candelaria, lo mismo las de la Montaña. Por tradición, entonces, formaron dos bandos políticos. Entonces, con la Fiesta del Diablo se unifica el resguardo de Cañamomo y La Montaña. Entonces, en ese sentido, nosotros vemos que hemos avanzado y lo otro es que nosotros no queremos gobernar para solo indígenas, es una política abierta. Queremos gobernar en el municipio de Riosucio, es decir, para la población indígena y no indígena, porque también es rescatable la población colona que tiene el municipio, donde ha venido gente de varias partes, más que todo de Antioquia.

El mismo líder indígena contesta a la indagación de por qué la gente no indígena votaba por ellos para que llegaran al máximo cargo del municipio:

En ese sentido, el pueblo de Riosucio nos acompañó políticamente. Primero, porque las comunidades indígenas venimos de una parte organizativa [en] la cual los indígenas mantenemos nuestros usos, nuestras costumbres, mantenemos un censo

de población totalmente legalizado, ese pequeño recurso que nos ha dado el Gobierno nacional; no que nos lo ha dado, sino que nos lo ha devuelto. En ese sentido, nosotros hemos manejado con responsabilidad, con transparencia, en el cual tenemos un Consejo de Gobierno, una Junta Directiva, tenemos los grupos de vigilancia y control de las obras. Entonces, en ese sentido, la gente vio en nosotros la organización que tenemos.

Sin embargo, en su relato frente a la organización indígena, reafirma el carácter de movimiento social que han logrado posicionar:

En ese sentido, nosotros en la parte social, la educación, la salud. Por ejemplo, en Riosucio se hizo manifestaciones, es decir, los paros, las marchas pacíficas que se han hecho desde Supía a Riosucio han sido muchas, protestando por la muerte de nuestros líderes indígenas, protestando por la educación, se hizo un paro en el Palo, protestando por la salud. Hace dos años se hizo una manifestación por la toma del Hospital San Juan de Dios. Hace dos meses hicimos otras asambleas permanentes de doce días, en la cual, ahí es donde nosotros decimos, no hacemos protesta, ni hacemos asambleas permanentes por los indígenas sino por la gente indígena y no indígena. En el caso del hospital departamental San Juan de Dios lo que se quiere hacer es una ESE [Empresa Social del Estado] del orden departamental en la cual esta semana vamos a tratar de hacer la negociación con la territorial del departamento y la Gobernación de Caldas, en la cual lo que queremos es tener un hospital de segundo nivel donde se atienda a indígena y no indígena, teniendo en cuenta que los indígenas tenemos una particularidad y es que nosotros primero pasamos por nuestro médico tradicional, por nuestros chamanes, nuestros ritos, cuando no pues ahí si está el médico occidental. Pero, más sin tanto, nosotros defendemos es la salud del pueblo riosuceño; mas no de, en este caso de los 18.000 indígenas que tiene el resguardo de la Montaña o los cuantos que tienen los otros resguardos; no, es para el pueblo riosuceño.

Ahora bien, en el departamento de Caldas los resultados electorales para los indígenas son debido a cambio de estrategia a nivel de alianzas. Mientras que en décadas pasadas el indígena se conformaba con votar por los partidos tradicionales, y se creía representado, a pesar de contar con un grado de organización significativa que los hubiera llevado a buscar los caminos políticos por sí mismos.

De ahí que el cambio se vio determinado por diferentes coyunturas y por vías diferentes, entre ellas la consolidación organizativa y las preferencias de los electores por su visión y estrategia política. La alianza con el Movimiento Obrero Independiente y Revolucionario —MOIR— de izquierda, los llevó a lograr acuerdos programáticos y de equidad y justicia en los activos políticos.

En este sentido, en su organización política la comunidad indígena se proyecta a un proceso a largo plazo. Han sabido agrupar en torno a una sola causa a todos los demás resguardos y parcialidades indígenas de Caldas quienes se pueden sentir representados por el diputado a la Asamblea, y en los niveles locales son una realidad que enfrenta un claro desafío interno de mantenerse coherente con uno de sus principios, la Unidad, y externo de exponer una pulcritud en sus acciones ante los electores no indígenas.

De otro lado, hay que señalar la importancia de la Ley 649 de 2001 (Congreso de Colombia, 2001a) que desarrolló el artículo 176 de la Constitución Política de 1991, que en su artículo 2 obliga a que haya cinco curules distribuidas así: “dos para las comunidades negras, una para las comunidades indígenas, una para las minorías políticas y una para los colombianos residentes en el exterior”.

La Ley 649 abrió nuevas oportunidades a los movimientos indígenas para llegar a la Cámara e incluso para presentar candidatos a ambas corporaciones y así poder trabajar en equipo para impulsar proyectos de interés para los grupos étnicos. Las alianzas en el Congreso, entre estas minorías étnicas y políticas reconocidas por la Constitución, muchas veces quedan determinadas por las comisiones de trabajo en que se subdividen para trabajar una agenda temática específica y que por atomización de los líderes indígenas no hay la posibilidad de obtener mayorías a la hora de impulsar una ley que favorezca los intereses exclusivamente indígenas.

En Colombia inició en la política electoral el Movimiento de Autoridades Indígenas con un compromiso claro frente a la identidad étnica y los candidatos siempre son indígenas. No así en el movimiento Alianza Social Indígena, cuya tendencia ha sido marcada por las alianzas estratégicas para llegar a espectros más amplios de población, otorgando avales a candidatos que no son indígenas.

En síntesis, los indígenas de los resguardos —que coinciden con los municipios de Riosucio y Supía— decidieron tomar el reto de salir de su jurisdicción indígena —donde gobiernan según su ley propia— para internarse en los terrenos de sus oponentes, las elites lectorales de Caldas, específicamente en las elecciones por voto popular a alcaldías. Esta estrategia rindió sus frutos en el siglo XXI, con el ejercicio de la magistratura municipal en los periodos de 2004-2007, 2012-2015 y 2016-2020, e igualmente la Alcaldía del municipio de Supía en el periodo 2016-2020.

También, han obtenido representantes en el Concejo Municipal, la Asamblea Departamental de Caldas y la Cámara de Representantes, que hace parte del Congreso de la República. La lucha de los indígenas llevada al terreno electoral dejó el asesinato de los candidatos a la Alcaldía de Riosucio: Gilberto Motato (1988), Fabiola Largo (2002) y Gabriel Ángel Cartagena (2003).

Recientemente, en las elecciones 2018 para Congreso, el líder indígena Emberá y exalcalde de Riosucio (Caldas), Abel David Jaramillo Largo, salió electo como Representante a la Cámara por Circunscripción Especial Indígena (artículo 176 de la Constitución Política) para el periodo 2018-2022, a través del Movimiento Alternativo Indígena y Social —MAIS— nacido en Santander de Quilichao (Cauca), en septiembre de 2013, como mandato político reivindicando la semilla generadora de vida y elemento común de las culturas nativas de América.

Según el portal de esta organización política indígena:

El Movimiento Alternativo Indígena y Social - MAIS, tuvo su origen en el seno de la Organización Nacional Indígena de Colombia - ONIC; escenario donde se recogen los procesos históricos de las luchas de resistencia indígena. El MAIS fue concebido como una herramienta para retomar el posicionamiento político de los Pueblos y Organizaciones Indígenas, llevando al escenario de la participación democrática los saberes ancestrales indígenas para promover el bienestar general.

El MAIS está fundamentado en la conexión de los escenarios de representación política con las bases sociales; por eso, a partir de los mandatos de los congresos indígenas el MAIS nace como un postulado indígena, social e incluyente de los diferentes sectores de la Nación colombiana. (MAIS, 2020)

Entre 2014 y 2018 fue electo Luis Evelis Andrade Casamá, el primer Senador de la República por este movimiento, un indígena Emberá del departamento del Chocó, formado en filosofía en la Universidad Santo Tomás, y Teología en la Universidad Pontificia Bolivariana, quien además había oficiado como sacerdote claretiano y fue director de la ONIC de 2003 a 2012.

Los indígenas son muy recientes en las lides políticas. Sin embargo, han empezado a trasegar este camino en terrenos como las alcaldías, y en el Congreso, y se autodenominan movimiento político. Pensando ya a largo plazo, lo han decidido actuando acompañados con sectores sociales o movimientos políticos que sean consecuentes con la lucha del pueblo indígena. Hacia allí apuntan, en su idea de avanzar, mucho más ahora cuando han complejizado su lucha trabajando en simultáneo espacio social y espacio político.

Parece claro y es real el nuevo escenario que brinda la Constitución, el terreno político electoral, donde —es seguro— se amplían los riesgos que acarrea moverse hacia las corruptas arenas en que se mueven como peces en el agua sus contradictores. En el escenario de esta nueva lucha encontrará nuevamente a las elites que gobiernan y que se opondrán obviamente a los cambios sociales que están en la agenda permanente de lucha indígena.

4.7. Conclusión

Los repertorios de protesta en las luchas indígenas, sean mingas, marchas, plantones, etc., son escenarios de disputas y tensiones entre la realidad y la ley, o entre las formas jurídicas y las prácticas cotidianas.

Son la lucha por el territorio, la construcción de autonomía y las dinámicas de construcción-deconstrucción-reconstrucción de la identidad que las comunidades indígenas han desarrollado a lo largo de 528 años en América, incluida Colombia.

Estas comunidades han sorteado un *continuum* de interrelaciones con diversos actores-opositores, con los que ha negociado éxitos y pérdidas en un ajuste del contrato social liberal, y que se traduce al presente en un gran saldo de aporte de diversidad y pluralismo a la cultura nacional y universal que rinde reconocimientos por lo alternativo, contra la primacía de los algoritmos de dominio

contemporáneos y la abrumadora justificación de la tesis del fin de la historia y su imposición de la monocultura, la mercantilización de la vida, la sociedad y la cultura, y la destrucción de las utopías.

En síntesis, la lucha de los indígenas Emberá puede presentar dos focos: uno se refleja en el reclamo por los derechos colectivos como pueblo indígena, como el derecho a autonomía, al territorio y al autogobierno. Y el segundo foco, no menos importante, tiene que ver con la búsqueda de la ciudadanía colombiana, lo que significa reclamar la concreción de los derechos civiles, políticos, económicos, culturales y sociales.

En el sentido del primer foco se ubica el interactuar social con los actores institucionales para la negociación y con el apoyo de redes sociales. La acción colectiva de los indígenas colombianos, entre ellos los Emberá Chamí, logró la autonomía territorial a través de la expedición del Decreto 1953 de 2014, como régimen especial para que las autoridades indígenas administren sus propios territorios.

Abundan las dificultades que las comunidades enfrentan para dar esta lucha por ser reconocidos como un actor fundamental de la sociedad colombiana. Pero hoy sus representantes viven en una realidad con algunos rasgos favorables: el movimiento indígena goza de una presencia robusta en organizaciones capaces de incidir en la construcción de políticas a nivel nacional y local.

A través de los diferentes casos abordados en el despliegue del presente capítulo, es posible evidenciar cómo los pueblos indígenas han ingresado en las dinámicas de confrontación, especialmente frente al Estado colombiano, en reclamo por el respeto de sus derechos. En ello, las situaciones contingentes que se presentaron para las comunidades indígenas fueron evidenciadas como oportunidades aprovechadas, con base al uso de los recursos que se encontraban a su disposición, utilizando así la creatividad humana en su accionar.

Es de reconocer que gran parte de las confrontaciones vivenciadas por los grupos étnicos se han debido al control territorial, donde se ha permitido a grandes empresas la intervención del subsuelo que había sido adjudicado como resguardo,

transgrediendo el derecho colectivo de algunas comunidades indígenas. Así, se pone de manifiesto la forma en que voceros de las empresas, en gran parte de los proyectos, hacen uso de engaños para soslayar la realización de la consulta previa como derecho de las comunidades, siendo apoyados por algunos representantes del Gobierno.

Asimismo, es de reconocer que el Estado colombiano posibilitó la apertura de un marco de oportunidades políticas indigenistas, al proferir legislación direccionada al ejercicio y protección de derechos de los pueblos originarios. No obstante, también se advierte su ineficacia por hacerlas cumplir. Por ello, algunas instituciones no gubernamentales se han inclinado por la realización de diagnósticos de las condiciones de vida y de las variables que tienden a vulnerar los derechos de las poblaciones étnicas, orientándolos con referencia a los mecanismos a utilizar y especialmente en el área jurídica.

Por otra parte, es factible advertir una dualidad en la estructura de oportunidades presentada para los grupos indígenas de Colombia, la cual se encuentra enmarcada en una relación de poder frente al Estado colombiano, así:

Por un lado, en la estructura de oportunidades para los grupos indígenas influyeron positivamente las redes sociales generadas con otros actores como: los líderes afrodescendientes, el movimiento estudiantil, el movimiento de campesinos, entre otros. Lo cual incidió, de manera favorable, en algunas situaciones para lograr un apoyo por parte de organizaciones de nivel internacional, conllevando al reconocimiento como movimiento social indígena consolidado y legitimado en la sociedad. Situación que se presenta esencialmente en la fase de inicio y desarrollo de las movilizaciones, y cesa en la etapa de diálogos.

Por otro lado, y de forma paralela a todo el proceso de movilización, la estructura de oportunidades también es aprovechada por el Estado que, apoyado en los medios de comunicación, construyó una opinión pública desfavorable y por ende dividida respecto a las exigencias de los pueblos indígenas. Impulsando, además, una segmentación de la movilización, al separar los líderes sociales de la masa, con el objeto de iniciar negociaciones que permitiesen retomar el orden social

establecido. Es decir, se legitima y apoya al movimiento social, pero al mismo tiempo se permite desvirtuar sus reivindicaciones con apoyo de los *mass media*, logrando estructurar acuerdos que en gran parte de los casos no son cumplidos por el Estado, como pudo ser percibido por medio de algunas de las confrontaciones descritas previamente.

Sin embargo, y de acuerdo con el planteamiento de Tarrow (1997), las mingas en general y en especial la realizada en 2019 expresan un nuevo repertorio que estaría comportándose como movimiento social nacional. La minga de 2019 dejó su característica de ayuda mutua y solidaridad social local, como era tradicionalmente, para convertirse en una estructura de movilización que estaría siendo modulada por una variedad de agentes sociales contra una gama de objetivos como los relacionados en el pliego de peticiones de los convocados y reunidos en la proclama de nacional de esta minga.

A continuación (Tabla 10) puede verse un resumen de las luchas sociales vistas desde la óptica del problema planteado, los repertorios utilizados para enfrentarlos y los resultados (Tarrow, 1997).

Tabla 10. Resumen de las luchas sociales indígenas.

PROBLEMA	REPERTORIO O RESPUESTA	RESULTADO
EL DESPOJO DEL TERRITORIO A LOS INDÍGENAS EMBERÁ CHAMÍ DEL RESGUARDO CAÑAMOMO-LOMAPRIETA DE RIOSUCIO Y SUPÍA	LITIGIO OCUPACIÓN DE TIERRAS	RECUPERACIÓN DE PARTE DEL TERRITORIO AUTONOMÍA AUTOGOBIERNO IDENTIDAD
CONCESIÓN MINERA EN TERRITORIO EMBERÁ KATÍO	ACCIÓN COLECTIVA MOVILIZACIÓN USO DE MECANISMOS LEGISLATIVOS Y CONSTITUCIONALES REDES SOCIALES (COMISIÓN INTERECLESIAL DE JUSTICIA Y PAZ)	LA CORTE SUPREMA DE JUSTICIA ORDENÓ SUSPENDER LA EXPLORACIÓN HASTA TANTO NO SE REALICE LA CONSULTA PREVIA Y SE HAGA UN ESTUDIO RIGUROSO Y CIENTÍFICO DEL IMPACTO AMBIENTAL
HIDROELÉCTRICA EN TERRITORIO EMBERÁ KATÍO INUNDACIÓN RIO SINÚ	DIALOGO USO DE LA LEGISLACIÓN VIGENTE REDES SOCIALES:	APERTURA DE UN MARCO CONSTITUCIONAL DE POLÍTICAS INDIGENISTAS QUE CONTRIBUYERA CON EL EJERCICIO DE DERECHOS DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS CON

	SOLIDARIDAD CON CAMPESINOS Y PESCADORES	BASE EN LAS DINAMICAS PROPIAS DE CADA PAÍS
DESAPARICIÓN DEL RÍO SINÚ Y EL PESCAO COMO BASE ALIMENTARIA DE LOS EMBERÁ KATÍO	MOVILIZACIÓN REDES SOCIALES CON CAMPESINOS	ACUERDO PARA ESTUDIAR LOS IMPACTOS DEL DIQUE
MINGA 2001: EXHORTACIÓN RESPETO AL TERRITORIO, A LOS ACTORES ARMADOS DEL CONFLICTO (FFMM, GUERRILLA Y PARAMILITARES)	CONFRONTACIÓN MENOS VIOLENTA MARCHA PACÍFICA REDES SOCIALES: ESTUDIANTES, ONG, POBLACIÓN CIVIL EN GENERAL ACCIÓN COLECTIVA	FORO DE LA CRISIS HUMANITARIA Y LAS DEMANDAS INDÍGENAS TRIBUNAL INDÍGENA DE JUSTICIA MEJORÓ LA GUARDIA INDÍGENA CON ELEMENTO DE PROTECCIÓN DE SUS TERRITORIOS
MINGA 2008: RECHAZO A LAS TLC EL RECHAZO POR EL ASESINATO DE LÍDERES INDÍGENAS	MOVILIZACIÓN REDES SOCIALES: LOS ESTUDIANTES, LA ETNIA AFRODESCENDIENTE, LOS CAMPESINOS, GRUPOS DE ARTE, ETC. ACCIÓN COLECTIVA MOVIMIENTO SOCIAL NACIONAL (Tarrow, 1997)	VOLCÓ LOS OJOS DE LA COMUNIDAD INTERNACIONAL EN LAS DIFICULTADES QUE VIVENCIAN LAS COMUNIDADES INDÍGENAS EN EL PAÍS, LOGRANDO UN GRAN APOYO PARA EL DESPLIEGUE DE PROCESOS SOCIALES EN LOS TERRITORIOS ANCESTRALES.
MINGA 2013: LOS INCUMPLIMIENTOS DE 96 ACUERDOS QUE EL GOBIERNO DEL PRESIDENTE SANTOS SUSCRIBIÓ CON LOS INDÍGENAS Y QUE FUERON INCLUIDOS EN EL PLAN DE DESARROLLO	CONFRONTACIÓN DIRECTA, MARCHAR, MANIFESTAR Y MOVILIZAR A SUS COMUNIDADES, A VECES CON TINTES DE VIOLENCIA O MENOS VIOLENCIA Y EL DIÁLOGO SIMULTÁNEAMENTE SESIONÓ POR 4 AÑOS LA MESA NACIONAL DE CONCERTACIÓN INDÍGENA	MODIFICACIONES CORRESPONDIENTES A LOS DECRETOS 1987 DE 2013 (PACTO AGRARIO) Y 1465 DE 2013 (PROCEDIMIENTOS ESPECIALES AGRARIOS DE CLARIFICACIÓN DE LA PROPIEDAD), DIRIGIDOS A PROTEGER JURÍDICAMENTE LOS TERRITORIOS ANCESTRALES INDÍGENAS DOCUMENTAR, EVACUAR Y PRESENTAR AL CONSEJO DIRECTIVO DEL INCODER, 400 EXPEDIENTES SOBRE AMPLIACIÓN, CONSTITUCIÓN, Y SANEAMIENTO DE RESGUARDOS INDÍGENAS Y SE GARANTIZÓ PROVEER LOS RECURSOS POR VALOR DE 50 MIL MILLONES DE PESOS PARA LA COMPRA DE TIERRAS A PUEBLOS INDÍGENAS DE LA VIGENCIA 2014, Y SU SOSTENIBILIDAD EN EL TIEMPO, GRACIAS A 30 MIL MILLONES TOMADOS DE VIGENCIAS FUTURAS DE 2015 LA AUTONOMÍA QUEDÓ LITERALMENTE RELACIONADA DENTRO DE LOS ACUERDOS A TRAVÉS UN DECRETO QUE PODRÁ SER DE ORIGEN CONSTITUCIONAL DERIVADO DEL ARTÍCULO 56 TRANSITORIO

		<p>DE LA CONSTITUCION COLOMBIANA</p> <p>Y LUEGO SE CONCRETÓ CON LOGRO LA EMISIÓN DEL LLAMADO DECRETO AUTÓNOMO 1953 DE 2014</p> <p>CUMPLIMIENTO DEL AUTO DE LA CORTE CONSTITUCIONAL 092 DE 2008 Y LOS PACTOS PARA PROTEGER A LAS COMUNIDADES INDÍGENAS EN PELIGRO DE EXTINCIÓN</p>
<p>MINGA 2017:</p> <p>FALTA DE GARANTÍAS PRESUPUESTALES CON EL AUMENTO DE RECURSOS PARA EL PROGRAMA QUE LEGALIZA Y FOMENTA EL DESARROLLO DE LAS TIERRAS POR COMUNIDADES INDÍGENAS; FALTA DE GARANTÍAS Y DERECHOS HUMANOS CON LA PROTECCIÓN PARA LOS DESPLAZADOS Y PARA LAS COMUNIDADES QUE RECUPERAN SUS TIERRAS A TRAVÉS DEL MINISTERIO DEL INTERIOR; TERRITORIO Y MEDIOAMBIENTE CON LA PARTICIPACIÓN DE LA COMISIÓN NACIONAL AMBIENTAL INDÍGENA EN EL DISEÑO DE POLÍTICAS AMBIENTALES, PAZ CON JUSTICIA SOCIAL, Y ACUERDOS INCUMPLIDOS</p>	<p>CONFRONTACIÓN DIRECTA, MARCHAR, MANIFESTAR Y MOVILIZAR A SUS COMUNIDADES, A VECES CON TINTES DE VIOLENCIA O MENOS VIOLENCIA Y DIÁLOGO</p>	<p>REIVINDICACIÓN DE LOS DERECHOS INDÍGENAS, EL TERRITORIO, LA AUTORIDAD AMBIENTAL, LA GUARDIA INDÍGENA, LA ECONOMÍA, PERO ES DE REALIZAR EL PASO QUE SIGNIFICÓ ESTA MINGA PARA EL FORTALECIMIENTO DE LA ORGANIZACIÓN INDÍGENA A NIVEL NACIONAL</p>
<p>MINGA 2019:</p> <p>GOBIERNO GUERRISTA, QUE HACE TRIZAS LA ESPERANZA DE PAZ, QUE INCUMPLE LOS ACUERDOS FIRMADOS PARA LA TERMINACIÓN DE UN CONFLICTO ARMADO DE MÁS DE 50 AÑOS, ATACANDO ESPECIALMENTE LA JURISDICCIÓN ESPECIAL PARA LA PAZ (JEP)</p> <p>PLAN DE DESARROLLO REGRESIVO EN LOS DERECHOS CONQUISTADOS EN SALUD, TRABAJO, EDUCACIÓN, ENTRE OTROS</p>	<p>MOVIMIENTO SOCIAL NACIONAL</p> <p>MOVILIZACIÓN</p> <p>CONFRONTACIÓN</p> <p>PACÍFICA</p> <p>MENOS VIOLENTA</p> <p>MÁS VIOLENTA</p> <p>DIÁLOGO</p>	<p>FORTALECIMIENTO DEL MOVIMIENTO SOCIAL NACIONAL</p> <p>INDÍGENAS, AFROCOLOMBIANOS Y CAMPESINOS INTERACTUARON DURANTE 4 SEMANAS, SUS EXPERIENCIAS, CONOCIMIENTOS, SABERES Y SENTIRES QUE SE ESTRUCTURAN EN UNA MOVILIZACIÓN PERMANENTE HACIA LA BÚSQUEDA DEL BUEN VIVIR PARA LOS PUEBLOS</p> <p>PLAN DE INVERSIONES QUE ESTARÁ ENMARcado EN EL PLAN NACIONAL DE DESARROLLO, EL DOCUMENTO FIRMADO, EL MONTO TOTAL DEFINIDO PARA EL CONJUNTO DE ORGANIZACIONES QUE PARTICIPARON EN LA MINGA SERÁ DE \$823.148 MILLONES</p>

Fuente: elaboración propia.

En este sentido, minga sería en esta cadena temporal el nuevo significado de movimiento social que agrupa a muchos otros agentes sociales.

La utilización de antiguos repertorios (Tarrow, 1997, p. 72) por los indígenas Emberá en el Chocó, como la destrucción de los pueblos donde se les quería establecer para aculturarlos en el siglo XVI, XVII y XIX, es entendible porque para la época los indígenas no conocían las manifestaciones de masas, las huelgas o la insurrección urbana, y como tales, con el tiempo cayeron en desuso para los Emberá por el cambio a formas sedentarias de sociedad, a pesar de que algunos pocos de ellos aún viven en zonas de recolección y caza.

Las comunidades aspirarán siempre con sus mingas, movilizaciones, paros, y demás repertorios a tratar de que la legislación les exponga los pretextos para seguir escribiendo con la acción colectiva una mayor autonomía para el manejo y la administración de los sistemas educativos, de salud y del Sistema General de Participaciones (transferencias a las Entidades Territoriales Indígenas) y demás asuntos.

Por último, lo que se hizo en este capítulo fue observar el modo en que el movimiento social indígena se convierte en centro focal de la acción colectiva y la mantiene frente a sus oponentes y el Estado (Tarrow, 1997).

De tal manera, en la lucha indígena hay una poderosa fuerza de creatividad para potenciarse como Movimiento Social Nacional, encontrada en la interacción con la estructura de oportunidades políticas. En ese sentido, hoy hay un mayor acceso al poder. Los realineamientos en el sistema político, y la disponibilidad de nuevos aliados, son incentivos para la creación de oportunidades para otros.

Por lo tanto, la lucha electoral podría estarse comportando como un nuevo repertorio para la difusión del Movimiento Social Indígena, incentivado por el aprovechamiento de las oportunidades políticas descubiertas.

Por consiguiente, el coste para los indígenas Emberá de aprovechar las oportunidades para participar en las elecciones populares en Riosucio y Supía fue muy alto, medido en la muerte de sus candidatos. Sin embargo, los beneficios son, por un lado, fortalecer el movimiento social indígena y, por otro, los que exigen más

análisis que a primera vista parecen invisibles y que obviamente es tarea de los estrategas artistas y creadores indígenas: sopesar a corto mediano y largo plazo.

A corto plazo es aprender a administrar, a manejar la gobernabilidad y la gobernanza en un escenario genuinamente transaccional (Di Gregori, 2013). A mediano y largo plazo es crear y dar sentido a una opción alternativa que sea interesante para muchos modular a modo de régimen político pluricultural indefectiblemente confrontado al monocultural de las elites tradicionales.

La solidaridad y la identidad han unificado la lucha indígena como movimiento social. Estos valores y significados comunes se crean en el consenso y se tornan componente esencial del interés que los mueve, y como resultado de la conjunción del pragmatismo y la creatividad indígena.

Pero es imperativo decir, desde el punto de vista de Dewey (Di Gregori, 2013), que se manifiesta una obvia y genuina transacción que supone una transformación de los oponentes y las ganancias de hoy hay que ponerlas en perspectiva y a largo plazo. Por ahora, es observar a los creadores en duelo, permeados por el arte de la negociación, a unos aprovechando las oportunidades y a otros tratando de ocultarlas.

Las luchas indígenas son un crisol de conflicto e innovación. Son, en mucho, una superposición de aprovechar las oportunidades y de crear otras para que ellos mismos y/u otros generen nuevas formas de acción que enlazan y activan redes sociales, y formen coaliciones que han obligado al Estado y al Gobierno a responder al desorden que los ronda.

La identidad y la autonomía no son nuevas en el conjunto de los movimientos sociales, son un reclamo que ha sido soporte histórico para muchos otros movimientos.

Los Estados nacionales, incluido Colombia, han creado los marcos en los que se ha desarrollado el movimiento social indígena, bien podría decir Tarrow (1997) que estos han sido producto de la penetración de los constructores (creadores indígenas) del Estado en la sociedad, como de la creación de marcos comunes para la ciudadanía por los Estados liberales:

Aunque los estados en expansión pretendían reprimir a la oposición y confinar a la periferia a la obediencia, también crearon categorías de identidad y relaciones estandarizadas a nivel nacional. Ofrecían además un punto de apoyo gracias al cual la gente podía librar sus conflictos sociales con terceros. (Tarrow, 1997)

En este sentido, es la esencia del Estado burgués colombiano la que ayudó a emerger y sentar las bases del movimiento social indígena.

De acuerdo con lo anterior y siguiendo a Tarrow (1997, p. 319), fueron decisivos dos cambios estructurales en el desarrollo del movimiento social indígena: las asociaciones estables (CRIDEC, ONIC, ACICAL, etc.) que “ofrecían formas legales y convencionales (...) y los nuevos medios de comunicación”.

El movimiento social, que los indígenas acompañaron e impulsaron por un tiempo —en especial antes de los años 70 y 80—, fue de clase. Se reivindicaba como campesino, pero luego se volvió netamente indígena rebasando los esquemas originales de lo que era un movimiento social.

El movimiento social nacional indígena, que emerge recientemente, se crea en especial a través de la minga, expresada como una secuencia de desafíos mantenidos contra las élites gracias a sus objetivos colectivos y solidarios.

El movimiento social nacional liderado por los indígenas es también un esfuerzo del Estado tal y como lo dice Tarrow (1997): “El movimiento social nacional surgió de los esfuerzos de los estados por consolidar el poder, integrar las periferias y estandarizar el discurso entre los grupos de ciudadanos, y entre estos y sus gobernantes” (p. 325).

Así, la Ley 89 de 1890, los posteriores desarrollos legislativos, la Constitución Política de 1991 y todo el conjunto de leyes indígenas han construido esa noción. Todas han salido como fruto de una relación con el Estado-nación. Las mismas formas organizativas, los convencionalismos del movimiento social, de la acción colectiva, han sido creados en el laboratorio experimental de las estructuras de oportunidades. Bajo estos presupuestos, podemos hablar de la ciudadanía indígena como un híbrido que permite el mismo Estado-nación.

Finalmente, un interrogante: si estas luchas sociales son la expresión de un movimiento social exclusivamente indígena, ¿es posible que esté condenado a ser domesticado y caer en desuso como ha ocurrido con otros movimientos sociales?

5. La percepción de los actores sobre el proceso

Tal como se mencionó en la explicación de la metodología utilizada para la investigación, en la presente sección se muestra el resultado de las entrevistas realizadas. Particularmente, se hace referencia al grupo de preguntas posteriores a la entrevista de fondo.

Es importante recordar que este grupo de preguntas tenían como objetivo coleccionar información libre de sesgos ideológicos por parte del entrevistador y “procesables” por medio del computador.

Son cinco las dimensiones exploradas con sus correspondientes subdimensiones, y son las siguientes:

- Dimensión # 1 (D1). El conocimiento sobre la legislación indígena internacional.
- Dimensión # 2 (D2). El conocimiento sobre la legislación indígena nacional.
- Dimensión # 3 (D3). Las relaciones con el gobierno municipal.
- Dimensión # 4 (D4). Las relaciones con el gobierno regional.
- Dimensión # 5 (D5). La visión sobre las gestas indígenas.

Para hacer referencia a cada subdimensión, se utiliza primero el número correspondiente a la dimensión, seguido del número que identifica la subdimensión. Ejemplo: la respuesta 1.5, hace referencia a la subdimensión número 5, dentro de la dimensión número 1.

A continuación (Tabla 11) la tabla general de respuestas, o tabla matriz, desde donde se desarrolla el análisis individual de cada dimensión. La tabla no contiene los nombres de las personas entrevistadas para proteger su identidad de acuerdo con las normativas “habeas data”.

Además, se muestra el promedio de respuestas por cargos (Tabla 12) y el promedio de respuestas por sexo (Tabla 13).

Tabla 11. Tabla general de respuestas.

#	CARGO	NOMBRE-REGIÓN	SEXO	11	12	13	14	15	21	22	23	24	25	31	32	33	34	35	36	41	42	43	44	45	46	51	52	53	54	55	56		
1	GOBERNADOR	ESCOPETERA-PIRZA	M	3	7	7	7	7	4	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	4	7	0	0	7		
2	CABILDANTE	ESCOPETERA-PIRZA	M	6	7	7	6	6	7	7	5	7	6	7	7	5	6	7	7	7	6	6	6	7	7	7	6	7	0	0	7		
3	CABILDANTE	ESCOPETERA-PIRZA	M	4	7	7	7	4	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	0	0	7		
4	CABILDANTE	ESCOPETERA-PIRZA	F	7	7	7	7	1	7	7	7	7	6	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	3	7	7	7	4		
5	CABILDANTE	ESCOPETERA-PIRZA	M	4	7	7	7	7	5	7	7	7	7	7	7	5	7	7	7	7	4	3	3	5	7	7	7	7	0	0	4		
6	CABILDANTE	ESCOPETERA-PIRZA	M	5	7	7	7	7	5	7	7	7	7	7	7	4	7	7	7	7	7	4	7	7	7	7	4	7	0	0	7		
7	GOBERNADOR	SAN LORENZO	F	7	7	7	7	0	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	0	0	0	0	7		
8	CABILDANTE	SAN LORENZO	M	7	7	7	7	0	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	0	0	0	0	7		
9	CABILDANTE	SAN LORENZO	M	6	7	7	6	5	6	7	6	6	5	5	5	5	4	6	7	6	5	4	6	5	6	6	5	5	3	2	2		
10	CABILDANTE	SAN LORENZO	M	6	7	7	6	5	6	7	6	6	5	6	6	6	5	6	6	6	5	4	6	6	6	6	5	5	3	2	2		
11	CABILDANTE	SAN LORENZO	F	6	7	7	6	5	6	7	7	5	6	7	7	6	7	7	7	7	6	5	7	7	7	6	5	5	3	2	2		
12	CABILDANTE	SAN LORENZO	M	7	7	7	7	7	4	7	7	7	7	7	7	7	4	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	0	0	7		
13	GOBERNADOR	CAÑAMOMO-LOMAPRIETA	F	5	7	7	7	7	6	7	7	4	4	7	5	5	6	7	7	7	7	6	6	7	7	7	7	7	5	5	6		
14	CABILDANTE	CAÑAMOMO-LOMAPRIETA	M	3	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	1	7		
15	CABILDANTE	CAÑAMOMO-LOMAPRIETA	F	4	7	7	7	6	6	7	7	5	5	7	6	4	3	7	7	7	7	6	5	7	6	7	7	7	7	7	7		
16	CABILDANTE	CAÑAMOMO-LOMAPRIETA	M	4	7	7	7	7	5	7	7	7	7	7	7	5	5	7	7	7	4	3	3	4	7	7	7	7	7	7	7		
17	CABILDANTE	CAÑAMOMO-LOMAPRIETA	M	4	7	5	7	7	5	7	7	7	7	7	7	7	5	7	5	7	7	5	5	5	7	4	7	7	3	5	5		
18	CABILDANTE	CAÑAMOMO-LOMAPRIETA	M	4	7	7	7	7	5	7	7	7	7	7	7	5	5	7	7	7	4	3	4	7	7	7	7	7	7	7	7		
19	GOBERNADOR	CANDELARIA-LA MONTAÑA	M	6	7	7	7	7	6	6	6	6	6	7	7	7	7	7	7	7	7	6	6	7	7	7	7	7	7	4	7	4	
20	CABILDANTE	CANDELARIA-LA MONTAÑA	F	1	7	7	5	3	1	7	7	2	2	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	3	7	7	7	4	1	2	7
21	CABILDANTE	CANDELARIA-LA MONTAÑA	F	1	7	7	7	2	5	7	7	5	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	4	7	7	7	0	7	
22	CABILDANTE	CANDELARIA-LA MONTAÑA	F	7	7	7	7	7	7	7	7	5	7	7	7	5	5	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	5	7	5	5	7	
23	CABILDANTE	CANDELARIA-LA MONTAÑA	F	4	7	7	7	7	4	7	7	6	7	7	7	7	5	7	7	7	7	7	7	7	7	7	4	7	7	7	0	7	
24	CABILDANTE	CANDELARIA-LA MONTAÑA	M	6	7	7	7	7	6	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	5	5	7	6	7	7	7	4	7	
25	ALCALDE	RIOSUCIO	M	5	7	5	5	1	6	7	7	5	5	7	7	7	6	7	7	7	7	5	5	7	7	5	5	3	1	1	1		
26	CONCEJAL	RIOSUCIO	M	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	6	7	0		
27	CONCEJAL	RIOSUCIO	M	3	7	7	7	7	3	7	7	7	7	7	7	4	5	7	7	7	4	5	4	7	7	3	3	4	1	2	4		
28	CONCEJAL	RIOSUCIO	M	7	7	7	7	5	7	7	7	7	5	7	7	7	5	7	7	7	7	7	5	6	7	7	7	7	7	6	6	4	
29	CONCEJAL	RIOSUCIO	M	4	7	7	7	6	7	7	7	7	7	7	7	4	7	7	7	7	7	7	7	7	7	6	3	5	4	6	3	7	
30	CONCEJAL	RIOSUCIO	F	5	7	7	7	7	5	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	

Fuente: elaboración propia.

Tabla 12. Promedio de respuestas por cargos.

CARGO	D1	D2	D3	D4	D5	PROMEDIO
ALCALDE DEL MUNICIPIO	4,6	6	6,83	6,33	2,67	5,29
CABILDANTE	6,09	6,26	6,54	6,37	5,07	6,07
CONCEJAL	6,55	6,65	6,79	6,75	5,92	6,53
GOBERNADOR RESGUARDO	6,3	6,25	6,79	6,83	4,67	6,17

Fuente: elaboración propia.

Tabla 13. Promedio de respuestas por sexo.

SEXO	D1	D2	D3	D4	D5	PROMEDIO
MASCULINO	6,19	6,29	6,74	6,86	5,56	6,33
FEMENINO	5,98	6,36	6,72	6,42	4,32	5,96

Fuente: elaboración propia.

Para compilar la información recogida en las entrevistas, y poder validar o negar la hipótesis propuesta en el presente trabajo, se utilizó metodología cualitativa y cuantitativa con entrevistas a profundidad y preguntas cerradas tipo intervalar.

En las preguntas de respuesta intervalar, las alternativas de respuesta están constituidas por un continuo numérico frente al cual el informante debía posicionarse (Canales, 2006), incluyendo un máximo absoluto de 7 alternativas de respuesta que contribuyeran a la obtención de una medición fiable. Dentro de un intervalo continuo desde 1 hasta 7, donde 1 significa nada y 7 muy alto conocimiento.

Las preguntas se distribuyeron en 5 categorías para su análisis y cada categoría estaba compuesta por 5 variables dependientes (ver Anexo: Entrevista).

La entrevista fue aplicada en la zona de estudio conformada por los cuatro resguardos indígenas que actualmente se encuentran legalmente constituidos en el municipio de Riosucio (Caldas):

- Nuestra Señora de la Candelaria-La Montaña, cuya sede es El Salado.
- Cañamomo-Lomapieta, con sede en La Iberia.
- San Lorenzo, con sede en el centro poblado.
- Escopetera-Pirza, cuya sede se encuentra en Bonafont.

Se tuvo en cuenta la importancia de los líderes, tanto de las comunidades indígenas como de la administración municipal, pues son actores sociales de gran valía en las diferentes comunidades (elegidos democráticamente para ocupar sus cargos actuales) y participan activamente en los resguardos indígenas interna y externamente. El trabajo de campo fue desarrollado entre el 11 y el 18 de febrero de 2019. Y se realizaron las entrevistas de manera individual a 30 líderes indígenas (Tabla 14), de la siguiente forma:

Tabla 14. Líderes entrevistados.

INSTITUCION	CARGO	CANTIDAD
ALCALDÍA MUNICIPAL	ALCALDE	1
ALCALDÍA MUNICIPAL	CONCEJAL	5
RESGUARDO NUESTRA SEÑORA DE LA CANDELARIA-LA MONTAÑA	GOBERNADOR	1
RESGUARDO NUESTRA SENORA DE LA CANDELARIA-LA MONTANA	CABILDANTE	5

RESGUARDO CANAMOMO-LOMAPRIETA	GOBERNADOR	1
RESGUARDO CANAMOMO-LOMAPRIETA	CABILDANTE	5
RESGUARDO ESCOPETERA-PIRZA	GOBERNADOR	1
RESGUARDO ESCOPETERA-PIRZA	CABILDANTE	5
RESGUARDO SAN LORENZO	GOBERNADOR	1
RESGUARDO SAN LORENZO	CABILDANTE	5
TOTAL		30

Fuente: elaboración propia.

La información recolectada fue sistematizada en el programa informático Access versión 2016, utilizando tablas relacionales a partir de las cuales se elaboraron diferentes consultas (queries).

La aplicación del instrumento permitió obtener una base de datos con la información recabada, de quienes participaron como interlocutores válidos, todos ellos mayores de edad. Las preguntas finales, posteriores a la entrevista, se procesaron y analizaron para las 5 categorías de la siguiente manera:

5.1. Resultados de la percepción de los actores

Con relación a la visión sobre las gestas indígenas, veamos las respuestas (Tabla 15 y Figura 19):

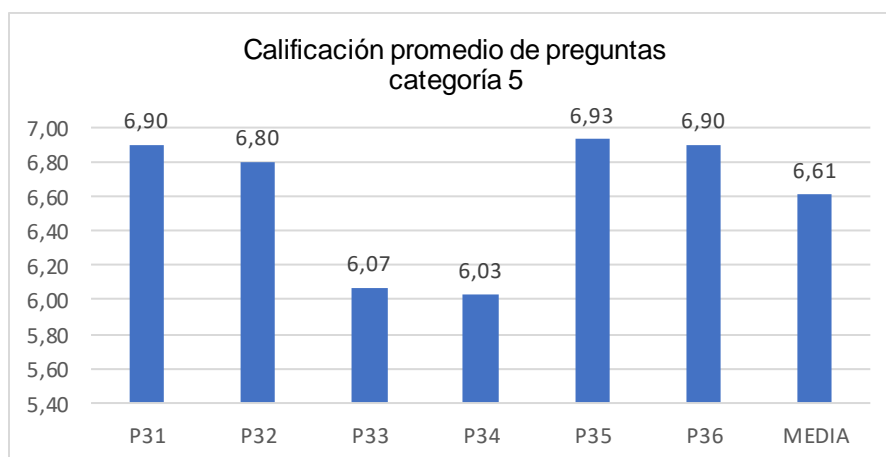
Tabla 15. Respuestas a preguntas dimensión 5.

#	CARGO	NOMBRE-REGIÓN	SEXO	51	52	53	54	55	56	MEDIA
1	GOBERNADOR	ESCOPEPETERA-PIRZA	M	7	4	7	0	0	7	4,17
2	CABILDANTE	ESCOPEPETERA-PIRZA	M	7	6	7	0	0	7	4,50
3	CABILDANTE	ESCOPEPETERA-PIRZA	M	7	7	7	0	0	7	4,67
4	CABILDANTE	ESCOPEPETERA-PIRZA	F	7	3	7	7	7	4	5,83
5	CABILDANTE	ESCOPEPETERA-PIRZA	M	7	7	7	0	0	4	4,17
6	CABILDANTE	ESCOPEPETERA-PIRZA	M	7	4	7	0	0	7	4,17
7	GOBERNADOR	SAN LORENZO	F	7	0	0	0	0	7	2,33
8	CABILDANTE	SAN LORENZO	M	0	0	0	0	0	7	1,17
9	CABILDANTE	SAN LORENZO	M	6	5	5	3	2	2	3,83
10	CABILDANTE	SAN LORENZO	M	6	5	5	3	2	2	3,83
11	CABILDANTE	SAN LORENZO	F	6	5	5	3	2	2	3,83
12	CABILDANTE	SAN LORENZO	M	7	7	7	0	0	7	4,67
13	GOBERNADOR	CAÑAMOMO-LOMAPRIETA	F	7	7	7	5	5	6	6,17
14	CABILDANTE	CAÑAMOMO-LOMAPRIETA	M	7	7	7	7	1	7	6,00
15	CABILDANTE	CAÑAMOMO-LOMAPRIETA	F	7	7	7	7	7	7	7,00
16	CABILDANTE	CAÑAMOMO-LOMAPRIETA	M	7	7	7	7	7	7	7,00
17	CABILDANTE	CAÑAMOMO-LOMAPRIETA	M	4	7	7	3	5	5	5,17

18	CABILDANTE	CAÑAMOMO-LOMAPRIETA	M	7	7	7	7	7	7	7,00
19	GOBERNADOR	CANDELARIA-LA MONTAÑA	M	7	7	7	4	7	4	6,00
20	CABILDANTE	CANDELARIA-LA MONTAÑA	F	7	7	4	1	2	7	4,67
21	CABILDANTE	CANDELARIA-LA MONTAÑA	F	4	7	7	7	0	7	5,33
22	CABILDANTE	CANDELARIA-LA MONTAÑA	F	7	5	7	5	5	7	6,00
23	CABILDANTE	CANDELARIA-LA MONTAÑA	F	4	7	7	7	0	7	5,33
24	CABILDANTE	CANDELARIA-LA MONTAÑA	M	6	7	7	7	4	7	6,33
25	ALCALDE	RIOSUCIO	M	5	5	3	1	1	1	2,67
26	CONCEJAL	RIOSUCIO	M	7	7	7	6	7	0	5,67
27	CONCEJAL	RIOSUCIO	M	3	3	4	1	2	4	2,83
28	CONCEJAL	RIOSUCIO	M	7	7	7	6	6	4	6,17
29	CONCEJAL	RIOSUCIO	M	3	5	4	6	3	7	4,67
30	CONCEJAL	RIOSUCIO	F	7	7	7	7	7	7	7,00
				6,00	5,63	5,90	3,67	2,97	5,47	4,94

Fuente: elaboración propia.

Figura 19. Gráfico de respuestas a preguntas categoría 5.



Fuente: elaboración propia.

En relación con la percepción de los actores en cuanto a los enfrentamientos con el Ejército y la Policía Nacional para la construcción de las represas y concesiones mineras, las personas entrevistadas poseen un buen conocimiento acerca de la manera como su pueblo ha tramitado tradicionalmente la consecución de sus derechos y, en particular, sobre el desarrollo de los dos conflictos mencionados. De forma concreta, la media de conocimiento es 6, en una escala de 0 a 7, donde 0 es el mínimo conocimiento y 7 el máximo. Además, resulta significativo que la moda es de 7, lo que significa que la mayoría de las personas entrevistadas poseen un excelente conocimiento acerca del tema tratado.

En relación con la percepción de los actores consultados sobre los enfrentamientos con las comunidades indígenas, el valor promedio de las respuestas comienza a disminuir, siendo la media de conocimiento de 5,63. Podría afirmarse que no existe la plena certeza, o consenso, acerca de si el resultado de los enfrentamientos fue rotundamente bueno. La lectura de estos casos particulares (calificaciones de 0, 3 y 4) indica claramente que existen personas dentro de la comunidad (no la mayoría) que piensan que los resultados de aquellas confrontaciones fueron realmente malos para la comunidad.

En relación con la percepción de los actores consultados, acerca del crecimiento del prestigio de los líderes después de los enfrentamientos, el valor promedio de las opiniones (respuestas) es de 5,9, lo que quiere decir que existe una gran favorabilidad ante el crecimiento del prestigio de dichos líderes. Sin embargo, es importante resaltar que no hubo un consenso a plenitud ante el crecimiento del prestigio de estos, pues algunos miembros de la comunidad consideran que el prestigio de los líderes no creció después de los enfrentamientos y otros creen que creció poco. No obstante, se observa que la moda es 7, lo que indica que para la mayoría de actores consultados (miembros de la comunidad) el prestigio de los líderes sí creció después de los enfrentamientos.

De acuerdo con la percepción de los actores consultados, sobre la necesidad de la muerte de algunos hermanos indígenas en los enfrentamientos, se observa que hay una división significativa de opiniones y esto se evidencia en el valor promedio de 3,67. Aunque dentro de la disparidad de opiniones aparezca un número relevante de personas con puntaje 0, y que podría interpretarse como adversa a esta subdimensión, existen otras percepciones de un grupo de 9 personas con puntaje de 7, los cuales marcan la moda, lo que al final está reflejando posiciones encontradas y una posible tensión frente a esta forma de aceptar las consecuencias de la lucha.

En relación con la percepción de los actores consultados, sobre si lo ganado en las confrontaciones directas compensa lo perdido, la calificación denota una media de 2,97, la más baja de la dimensión, es decir, un importante rechazo de la comunidad de líderes hacia esta compensación. En pocas palabras, creen que lo

ganado en dichas confrontaciones no compensa lo perdido, lo cual se hace evidente con la moda 0. La comunidad rechaza las acciones violentas con saldos trágicos, aunque no deja de ser revelador la posición de un grupo minoritario, aproximadamente de 7, con puntaje 7.

Con respecto a la percepción de los actores consultados, sobre si al haber acudido a las leyes se hubiera podido lograr más, con menos esfuerzo, las personas entrevistadas proyectan una clara mayoría partidaria de la utilización de las leyes en vez de la fuerza y las acciones violentas, que tradicionalmente se les han atribuido a las formas de emerger de estos grupos minoritarios excluidos. Es así que la moda predominante de 7 refleja las ansias de esta comunidad de vivir en paz bajo el imperio de la ley. No obstante, la media de 5,47 transluce una alerta sobre la credibilidad de algún sector que se inclina por combinar las leyes y las luchas de manera simultánea o complementaria.

Con relación a la legislación indígena internacional, veamos las respuestas (Tabla 16 y Figura 20):

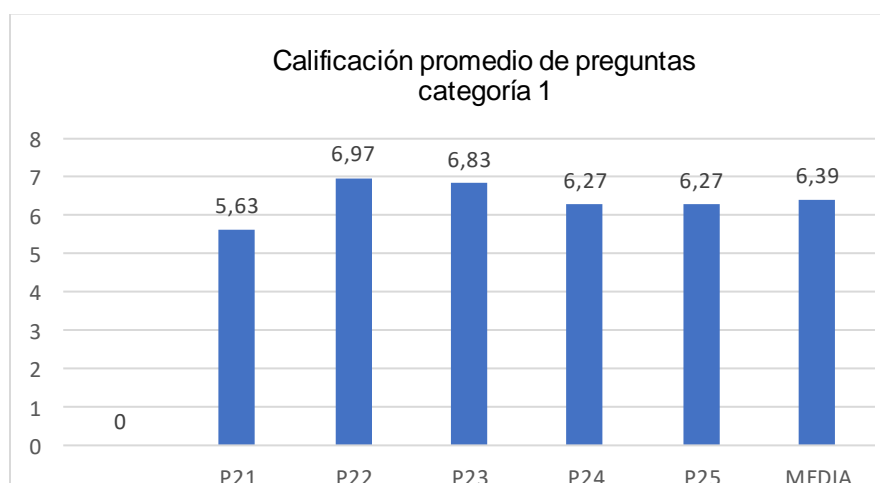
Tabla 16. Respuestas a la dimensión 1.

#	CARGO	NOMBRE-REGIÓN	SEXO	11	12	13	14	15	MEDIA
1	GOBERNADOR	ESCOPETERA-PIRZA	M	3	7	7	7	7	6,2
2	CABILDANTE	ESCOPETERA-PIRZA	M	6	7	7	6	6	6,4
3	CABILDANTE	ESCOPETERA-PIRZA	M	4	7	7	7	4	5,8
4	CABILDANTE	ESCOPETERA-PIRZA	F	7	7	7	7	1	5,8
5	CABILDANTE	ESCOPETERA-PIRZA	M	4	7	7	7	7	6,4
6	CABILDANTE	ESCOPETERA-PIRZA	M	5	7	7	7	7	6,6
7	GOBERNADOR	SAN LORENZO	F	7	7	7	7	0	5,6
8	CABILDANTE	SAN LORENZO	M	7	7	7	7	0	5,6
9	CABILDANTE	SAN LORENZO	M	6	7	7	6	5	6,2
10	CABILDANTE	SAN LORENZO	M	6	7	7	6	5	6,2
11	CABILDANTE	SAN LORENZO	F	6	7	7	6	5	6,2
12	CABILDANTE	SAN LORENZO	M	7	7	7	7	7	7
13	GOBERNADOR	CAÑAMOMO-LOMAPRIETA	F	5	7	7	7	7	6,6
14	CABILDANTE	CAÑAMOMO-LOMAPRIETA	M	3	7	7	7	7	6,2
15	CABILDANTE	CAÑAMOMO-LOMAPRIETA	F	4	7	7	7	6	6,2
16	CABILDANTE	CAÑAMOMO-LOMAPRIETA	M	4	7	7	7	7	6,4
17	CABILDANTE	CAÑAMOMO-LOMAPRIETA	M	4	7	5	7	7	6
18	CABILDANTE	CAÑAMOMO-LOMAPRIETA	M	4	7	7	7	7	6,4
19	GOBERNADOR	CANDELARIA-LA MONTAÑA	M	6	7	7	7	7	6,8
20	CABILDANTE	CANDELARIA-LA MONTAÑA	F	1	7	7	5	3	4,6
21	CABILDANTE	CANDELARIA-LA MONTAÑA	F	1	7	7	7	2	4,8
22	CABILDANTE	CANDELARIA-LA MONTAÑA	F	7	7	7	7	7	7

23	CABILDANTE	CANDELARIA-LA MONTAÑA	F	4	7	7	7	7	6,4
24	CABILDANTE	CANDELARIA-LA MONTAÑA	M	6	7	7	7	7	6,8
25	ALCALDE	RIOSUCIO	M	5	7	5	5	1	4,6
26	CONCEJAL	RIOSUCIO	M	7	7	7	7	7	7
27	CONCEJAL	RIOSUCIO	M	3	7	7	7	7	6,2
28	CONCEJAL	RIOSUCIO	M	7	7	7	7	5	6,6
29	CONCEJAL	RIOSUCIO	M	4	7	7	7	6	6,2
30	CONCEJAL	RIOSUCIO	F	5	7	7	7	7	6,6
				4,93	7,00	6,87	6,73	5,37	6,18

Fuente: elaboración propia.

Figura 20. Gráfico de respuestas de la dimensión 1.



Fuente: elaboración propia.

Con respecto a la percepción sobre el conocimiento a fondo de la legislación indígena internacional, las personas entrevistadas efectivamente han avanzado en este tema gracias a la cooperación de organizaciones solidarias de tipo jurídico a nivel nacional e internacional, y reconocen el papel que esta relación juega en el contexto local. De hecho, podría parecer que no es incidente pese a una relativa importante moda de 4, pero una mirada más profunda revela un emergente grupo mayoritario de 17 personas que poseen un conocimiento profundo, con un marcador que se mueve en el rango entre los 5 y los 7 puntos.

En cuanto a las personas consultadas sobre la importancia de la legislación indígena internacional para el pueblo Emberá, estos líderes reconocen de manera determinante el papel que este conocimiento aporta a su gestión como pueblo y nación, y el aporte contundente se refleja en la media y la moda que comparten la mayor calificación de 7 puntos.

En cuanto a la percepción de los entrevistados frente a si siempre se apoyan en alguna ley internacional para resolver problemas que afectan a la comunidad, estos se inclinan por la favorabilidad que resulta de apelar a este recurso legal, el cual se ve reflejado en la media de 6,87. La moda de puntaje 7 filtra una casi unanimidad positiva frente a la utilidad de esta subdimensión y, de paso, genera mucha credibilidad acerca de los procesos de resolución de conflictos por las vías del derecho.

Por otro lado, la percepción de los entrevistados, que creen que acudir a la legislación internacional es un camino muy efectivo para resolver problemas que afectan a la comunidad, refuerza la subdimensión anterior por conservar casi la misma media. Dada la solidez del puntaje de 6,73 en promedio sobre un rango de 0 a 7, se afincan las estrategias de cabildeo legal en los estrados judiciales para la negociación de sus problemas con la nación mayoritaria. La moda, por supuesto en 7, catapulta la noción de que un marco legal sólido a nivel internacional es un factor de disuasión para unos pocos que podrían albergar dudas al respecto.

En cuanto a la percepción de los actores consultados, acerca de si siempre reciben el apoyo de organizaciones internacionales cuando hay problemas en la comunidad, el valor promedio de 5,37 indica que es importante este apoyo internacional, máxime cuando la moda es de un marcador inobjetable de 7. Algunos entrevistados consideran que el apoyo de estas organizaciones no es tan determinante.

Para concluir este segmento, se observa que el pueblo Emberá (inferencia que se hace de la muestra representativa entrevistada) posee un conocimiento significativo sobre la legislación indígena internacional, sabe de su importancia, se apoya en ella, la utiliza cada vez que se hace necesario, la considera un camino efectivo de soluciones y está recibiendo el apoyo de organizaciones internacionales para lograr sus obetivos.

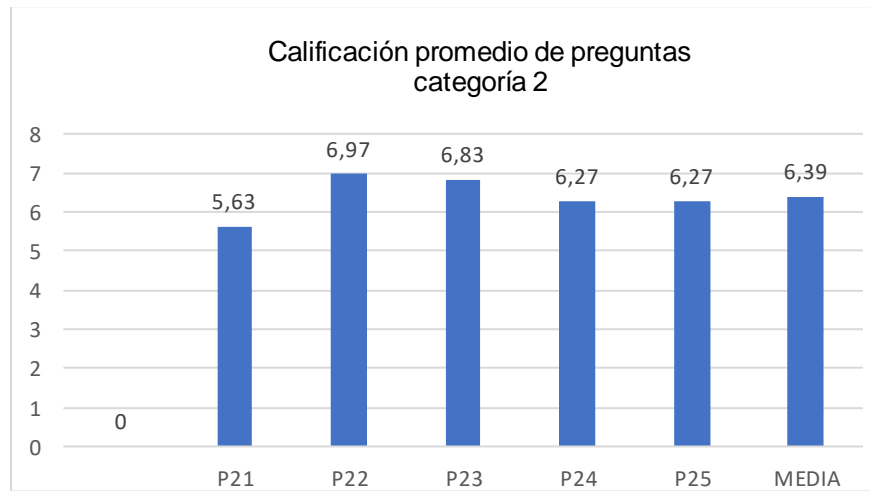
Con relación a la legislación indígena nacional, veamos las respuestas (Tabla 17 y Figura 21):

Tabla 17. Respuestas relacionadas con la dimensión 2.

#	CARGO	NOMBRE-REGIÓN	SEXO	11	12	13	14	15	MEDIA
1	GOBERNADOR	ESCOPETERA-PIRZA	M	3	7	7	7	7	6,2
2	CABILDANTE	ESCOPETERA-PIRZA	M	6	7	7	6	6	6,4
3	CABILDANTE	ESCOPETERA-PIRZA	M	4	7	7	7	4	5,8
4	CABILDANTE	ESCOPETERA-PIRZA	F	7	7	7	7	1	5,8
5	CABILDANTE	ESCOPETERA-PIRZA	M	4	7	7	7	7	6,4
6	CABILDANTE	ESCOPETERA-PIRZA	M	5	7	7	7	7	6,6
7	GOBERNADOR	SAN LORENZO	F	7	7	7	7	0	5,6
8	CABILDANTE	SAN LORENZO	M	7	7	7	7	0	5,6
9	CABILDANTE	SAN LORENZO	M	6	7	7	6	5	6,2
10	CABILDANTE	SAN LORENZO	M	6	7	7	6	5	6,2
11	CABILDANTE	SAN LORENZO	F	6	7	7	6	5	6,2
12	CABILDANTE	SAN LORENZO	M	7	7	7	7	7	7
13	GOBERNADOR	CAÑAMOMO-LOMAPRIETA	F	5	7	7	7	7	6,6
14	CABILDANTE	CAÑAMOMO-LOMAPRIETA	M	3	7	7	7	7	6,2
15	CABILDANTE	CAÑAMOMO-LOMAPRIETA	F	4	7	7	7	6	6,2
16	CABILDANTE	CAÑAMOMO-LOMAPRIETA	M	4	7	7	7	7	6,4
17	CABILDANTE	CAÑAMOMO-LOMAPRIETA	M	4	7	5	7	7	6
18	CABILDANTE	CAÑAMOMO-LOMAPRIETA	M	4	7	7	7	7	6,4
19	GOBERNADOR	CANDELARIA-LA MONTAÑA	M	6	7	7	7	7	6,8
20	CABILDANTE	CANDELARIA-LA MONTAÑA	F	1	7	7	5	3	4,6
21	CABILDANTE	CANDELARIA-LA MONTAÑA	F	1	7	7	7	2	4,8
22	CABILDANTE	CANDELARIA-LA MONTAÑA	F	7	7	7	7	7	7
23	CABILDANTE	CANDELARIA-LA MONTAÑA	F	4	7	7	7	7	6,4
24	CABILDANTE	CANDELARIA-LA MONTAÑA	M	6	7	7	7	7	6,8
25	ALCALDE	RIOSUCIO	M	5	7	5	5	1	4,6
26	CONCEJAL	RIOSUCIO	M	7	7	7	7	7	7
27	CONCEJAL	RIOSUCIO	M	3	7	7	7	7	6,2
28	CONCEJAL	RIOSUCIO	M	7	7	7	7	5	6,6
29	CONCEJAL	RIOSUCIO	M	4	7	7	7	6	6,2
30	CONCEJAL	RIOSUCIO	F	5	7	7	7	7	6,6
				4,93	7,00	6,87	6,73	5,37	6,18

Fuente: elaboración propia.

Figura 21. Gráfico de respuestas de la dimensión 2.



Fuente: elaboración propia.

De acuerdo con la percepción de si consideran que conocen a fondo la legislación nacional, los entrevistados, ateniéndonos a la moda con puntaje 7, tienen un buen conocimiento de estas herramientas y mecanismos jurídicos. A pesar de que hay un puntaje de 1 y 3, la comunidad muestra que hay un profundo apego a la ley. Falta por agregar que la media de 5,63 está por debajo de las calificaciones de las otras subdimensiones que conforman este conjunto, pero por este motivo no pierde su solidez.

En cuanto a la percepción de los entrevistados acerca de la importancia de la legislación indígena nacional para el pueblo Emberá, es contundente la media con 6,97, donde solamente un líder de la comunidad restó una insignificante importancia a este recurso legal. La moda de puntaje 7 es concluyente para observar el marco legal en el que se mueve ahora la comunidad indígena Emberá.

Referente a la impresión de los entrevistados acerca de si siempre se apoyan en una ley nacional para resolver problemas que afectan a la comunidad, la media de 6,83 apuntala la idea en la comunidad de recurrir a las vías legales. No hay puntos tibios en esta apreciación pues todos están por encima de 5 en su puntaje. La moda, por supuesto, refleja en su puntaje de 7 que son muy pocas las posibilidades de no acudir a este recurso.

Por lo que corresponde a si creen que acudir a las leyes nacionales es un camino muy efectivo para resolver los problemas que afectan a la comunidad, los entrevistados expresaron su favorabilidad con 6,27 de media hacia esta subdimensión. Un líder cabildante, con un puntaje de 2, es la persona que más incide en restarle alguna contundencia al marcador de esta media. La gran fortaleza frente a la utilidad de este insumo para la comunidad se ve expresado en la moda de 7.

Por lo que toca a la apreciación de los entrevistados, frente a si siempre reciben el apoyo de organizaciones nacionales cuando hay problemas en la comunidad, el promedio alto de 6,27 está mostrando las actividades de convocatoria y solidaridad que reciben los Emberá de Riosucio para poder transitar hacia formas más pacíficas de resolver conflictos con la nación dominante. Esta también se ve reflejada con una moda de 7. Sin embargo, por desinformación o desconocimiento, algún líder cabildante se mostró contrario a este apoyo.

Con respecto a la relación entre el gobierno municipal y los resguardos, veamos las respuestas (Tabla 18 y Figura 22):

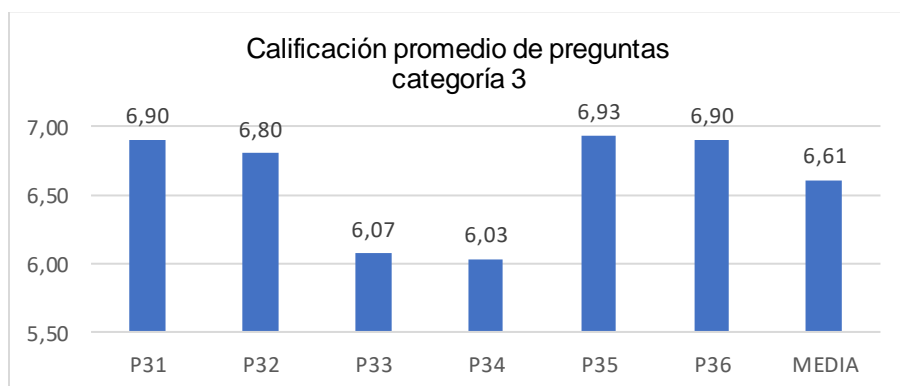
Tabla 18. Respuestas a la dimensión 3.

#	CARGO	NOMBRE-REGIÓN	SEXO	31	32	33	34	35	36	MEDIA
1	GOBERNADOR	ESCOPETERA-PIRZA	M	7	7	7	7	7	7	7,00
2	CABILDANTE	ESCOPETERA-PIRZA	M	7	7	5	6	7	7	6,50
3	CABILDANTE	ESCOPETERA-PIRZA	M	7	7	7	7	7	7	7,00
4	CABILDANTE	ESCOPETERA-PIRZA	F	7	7	7	7	7	7	7,00
5	CABILDANTE	ESCOPETERA-PIRZA	M	7	7	5	7	7	7	6,67
6	CABILDANTE	ESCOPETERA-PIRZA	M	7	7	4	7	7	7	6,50
7	GOBERNADOR	SAN LORENZO	F	7	7	7	7	7	7	7,00
8	CABILDANTE	SAN LORENZO	M	7	7	7	7	7	7	7,00
9	CABILDANTE	SAN LORENZO	M	5	5	5	4	6	7	5,33
10	CABILDANTE	SAN LORENZO	M	6	6	6	5	6	6	5,83
11	CABILDANTE	SAN LORENZO	F	7	7	6	7	7	7	6,83
12	CABILDANTE	SAN LORENZO	M	7	7	7	4	7	7	6,50
13	GOBERNADOR	CAÑAMOMO-LOMAPRIETA	F	7	5	5	6	7	7	6,17
14	CABILDANTE	CAÑAMOMO-LOMAPRIETA	M	7	7	7	7	7	7	7,00
15	CABILDANTE	CAÑAMOMO-LOMAPRIETA	F	7	6	4	3	7	7	5,67
16	CABILDANTE	CAÑAMOMO-LOMAPRIETA	M	7	7	5	5	7	7	6,33
17	CABILDANTE	CAÑAMOMO-LOMAPRIETA	M	7	7	7	5	7	5	6,33
18	CABILDANTE	CAÑAMOMO-LOMAPRIETA	M	7	7	5	5	7	7	6,33

19	GOBERNADOR	CANDELARIA-LA MONTAÑA	M	7	7	7	7	7	7	7,00
20	CABILDANTE	CANDELARIA-LA MONTAÑA	F	7	7	7	7	7	7	7,00
21	CABILDANTE	CANDELARIA-LA MONTAÑA	F	7	7	7	7	7	7	7,00
22	CABILDANTE	CANDELARIA-LA MONTAÑA	F	7	7	5	5	7	7	6,33
23	CABILDANTE	CANDELARIA-LA MONTAÑA	F	7	7	7	5	7	7	6,67
24	CABILDANTE	CANDELARIA-LA MONTAÑA	M	7	7	7	7	7	7	7,00
25	ALCALDE	RIOSUCIO	M	7	7	7	6	7	7	6,83
26	CONCEJAL	RIOSUCIO	M	7	7	7	7	7	7	7,00
27	CONCEJAL	RIOSUCIO	M	7	7	4	5	7	7	6,17
28	CONCEJAL	RIOSUCIO	M	7	7	7	5	7	7	6,67
29	CONCEJAL	RIOSUCIO	M	7	7	4	7	7	7	6,50
30	CONCEJAL	RIOSUCIO	F	7	7	7	7	7	7	7,00
				6,90	6,80	6,07	6,03	6,93	6,90	6,61

Fuente: elaboración propia.

Figura 22. Gráfico de respuestas de la dimensión 3.



Fuente: elaboración propia.

En Colombia cada año el Congreso de la República debe discutir y aprobar el presupuesto general de la nación. Este presupuesto se ejecuta de acuerdo con los lineamientos trazados en el Plan Nacional de Desarrollo (PND), y la transferencia del dinero desde el Gobierno nacional hacia las regiones se hace de acuerdo con una ley llamada Sistema General de Participaciones donde se definen los ítems que precisan en qué, cada región, debe invertir el dinero transferido (educación, vivienda, saneamiento ambiental, agua, etc.).

Por esta razón, es absolutamente necesario que los grupos étnicos entiendan y conozcan con muy buen grado de detalle la importancia de impulsar y conservar las buenas relaciones con la Gobernación departamental y con la Alcaldía municipal. Al lograrlo, los resguardos se convierten en socios de todos los proyectos

planeados y financiados para mejorar sus condiciones de vida, y garantes (mediante el seguimiento y las evaluaciones) de que estos se ejecuten adecuadamente. Es esta la mejor manera de evitar que los dineros asignados por el Gobierno nacional se desvíen al llegar a las regiones. Este conocimiento, y la relación entre las autoridades indígenas con las autoridades regionales, es lo que se quiere explorar en la presente categoría de preguntas.

En consideración a las respuestas de los entrevistados, de si siempre participan activamente en la elección de los alcaldes municipales, con un puntaje promedio casi contundente de 6,9 los miembros y líderes de esta comunidad consideran que ejercer su derecho al voto es fundamental para integrarse a la sociedad en general, esto se refleja con una moda de puntaje 7. No obstante, y pese a que dos de los líderes cabildantes se manifestaron con puntajes de 5 y 6, queda claro que son muy pocos los que no siempre participan en dichas elecciones.

De acuerdo con las respuestas dadas por los entrevistados, acerca de si la alcaldía es muy importante para ayudar a solucionar los problemas que se presentan en los resguardos, se puede apreciar que este punto sigue siendo muy importante para la comunidad si nos atenemos al alto puntaje de 6,8 como media y de 7 como moda. No hay una baja calificación en ninguno de los entrevistados, y esto es positivo para el equilibrio de las estrategias legales que buscan los Emberá.

Sobre las respuestas de los líderes entrevistados acerca de si siempre utilizan la administración municipal para resolver asuntos relacionados con su resguardo, queda la evidencia de que es alta esta utilidad reflejada en una media de 6,07. Aun en el puntaje más bajo de 5 se ve reflejada esta tendencia. Además, las vacilaciones de algunos pocos no generan dudas sobre las certezas de las mayorías, la moda de 7 así lo confirma.

En consideración a las percepciones de los entrevistados, sobre si la respuesta del alcalde o de sus funcionarios siempre es rápida y efectiva, la calificación promedio por encima de 6 puntos da como positiva esta apreciación de la comunidad frente a esta institución del orden local, y que como resultado es

importante para su inclusión en el andamiaje del aparato estatal. Un puntaje de 3 y otro de 4 no resulta significativo para restarle fortaleza a la moda que es de 7.

Referente a la apreciación de los consultados acerca de si consideran que para el resguardo hay una gran diferencia entre un alcalde indígena y un alcalde no indígena, el conjunto de los resultados de las entrevistas de esta subdimensión marca un alto puntaje de acuerdo con la media de 6,93. Tal vez, de los más altos marcadores, comparativamente hablando. En consecuencia, la comunidad seguirá insistiendo en seguir eligiendo alcaldes de sus propios resguardos y comunidades indígenas y lo que resulta sano para el equilibrio de poderes en la región. La moda de 7 puntos conserva aquí la tendencia de esta dimensión. Y, dadas estas condiciones, se revela una tendencia hacia la consolidación de la estrategia política de los Emberá en Riosucio y Supía.

Respecto a las percepciones sobre si la relación entre el alcalde y el gobernador del resguardo es excelente, los entrevistados se inclinaron por una aprobación que se traduce en la media con un alto puntaje de 6,9. La casi total comunión de todos los entrevistados con esta posibilidad eleva las apuestas de un asentamiento de la tolerancia entre los poderes indígenas y no indígenas. Así pues, es factible el tránsito de los líderes indígenas del resguardo a la Alcaldía en su búsqueda de mejores condiciones de vida para sus comunidades y para el conjunto de la población en la región. Una moda de 7 permanece como constante y denota la consolidación de esta estrategia para los líderes indígenas Emberá.

Con respecto a la relación con el gobierno regional, veamos las respuestas (Tabla 19 y Figura 23):

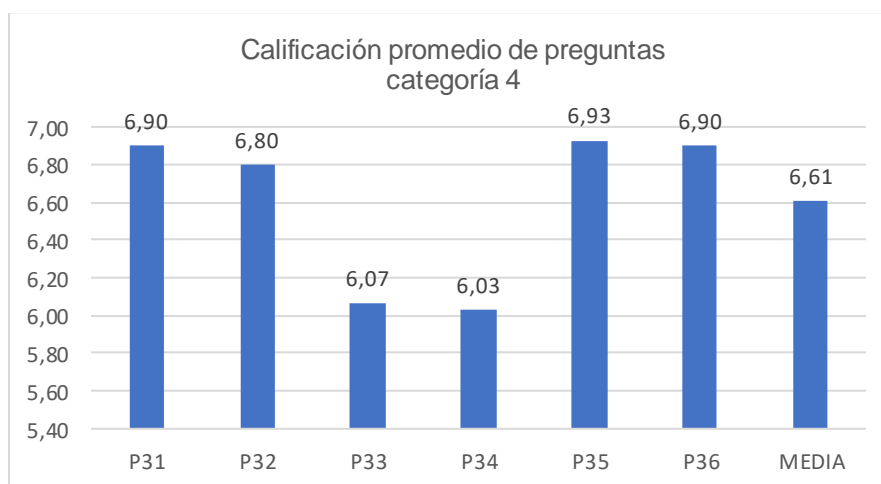
Tabla 19. Respuestas relacionadas con la dimensión 4.

#	CARGO	NOMBRE-REGIÓN	SEXO	41	42	43	44	45	46	MEDIA
1	GOBERNADOR	ESCOPETERA-PIRZA	M	7	7	7	7	7	7	7,00
2	CABILDANTE	ESCOPETERA-PIRZA	M	7	6	6	6	7	7	6,50
3	CABILDANTE	ESCOPETERA-PIRZA	M	7	7	7	7	7	7	7,00
4	CABILDANTE	ESCOPETERA-PIRZA	F	7	7	7	7	7	7	7,00
5	CABILDANTE	ESCOPETERA-PIRZA	M	7	4	3	3	5	7	4,83
6	CABILDANTE	ESCOPETERA-PIRZA	M	7	7	4	7	7	7	6,50
7	GOBERNADOR	SAN LORENZO	F	7	7	7	7	7	7	7,00
8	CABILDANTE	SAN LORENZO	M	7	7	7	7	7	7	7,00
9	CABILDANTE	SAN LORENZO	M	6	5	4	6	5	6	5,33
10	CABILDANTE	SAN LORENZO	M	6	5	4	6	6	6	5,50

11	CABILDANTE	SAN LORENZO	F	7	6	5	7	7	7	6,50
12	CABILDANTE	SAN LORENZO	M	7	7	7	7	7	7	7,00
13	GOBERNADOR	CAÑAMOMO-LOMAPRIETA	F	7	7	6	6	7	7	6,67
14	CABILDANTE	CAÑAMOMO-LOMAPRIETA	M	7	7	7	7	7	7	7,00
15	CABILDANTE	CAÑAMOMO-LOMAPRIETA	F	7	7	6	5	7	6	6,33
16	CABILDANTE	CAÑAMOMO-LOMAPRIETA	M	7	4	3	3	4	7	4,67
17	CABILDANTE	CAÑAMOMO-LOMAPRIETA	M	7	7	5	5	5	7	6,00
18	CABILDANTE	CAÑAMOMO-LOMAPRIETA	M	7	4	3	4	7	7	5,33
19	GOBERNADOR	CANDELARIA-LA MONTAÑA	M	7	7	6	6	7	7	6,67
20	CABILDANTE	CANDELARIA-LA MONTAÑA	F	7	7	7	7	3	7	6,33
21	CABILDANTE	CANDELARIA-LA MONTAÑA	F	7	7	7	7	7	7	7,00
22	CABILDANTE	CANDELARIA-LA MONTAÑA	F	7	7	7	7	7	7	7,00
23	CABILDANTE	CANDELARIA-LA MONTAÑA	F	7	7	7	7	7	7	7,00
24	CABILDANTE	CANDELARIA-LA MONTAÑA	M	7	7	7	5	5	7	6,33
25	ALCALDE	RIOSUCIO	M	7	7	5	5	7	7	6,33
26	CONCEJAL	RIOSUCIO	M	7	7	7	7	7	7	7,00
27	CONCEJAL	RIOSUCIO	M	7	4	5	4	7	7	5,67
28	CONCEJAL	RIOSUCIO	M	7	7	7	5	6	7	6,50
29	CONCEJAL	RIOSUCIO	M	7	7	7	7	7	6	6,83
30	CONCEJAL	RIOSUCIO	F	7	7	7	7	7	7	7,00
				6,93	6,40	5,90	6,03	6,43	6,87	6,43

Fuente: elaboración propia.

Figura 23. Gráfico de respuestas de la dimensión 4.



Fuente: elaboración propia.

Por lo que concierne a las consideraciones de los entrevistados frente a si siempre participan activamente en las elecciones para Gobernador del departamento de Caldas, queda claro que la comunidad de líderes está completamente empoderada y a su vez gran parte de la comunidad responde a este llamado a participar, el cual se ve reflejado en la media de 6,93 y por supuesto es un factor determinante que los ha llevado a permanecer atentos a votar por el

gobernador que más se acomode a los intereses de sus comunidades y resguardos. Una moda fuerte de 7 puntos confirma la solidez de esta gestión indígena por su bienestar en el ámbito político y que se revierte en su calidad de vida.

En consideración a cómo ven los entrevistados lo que toca con si la Gobernación de Caldas es muy importante para ayudar a solucionar los problemas del resguardo, su resultado sigue el camino expedito de utilizar óptimamente los canales institucionales de una manera productiva y funcional, lo cual se observa en la media de 6,4 y reafirmada a través de una moda que nunca se aleja de los 7 puntos en esta dimensión. Esto, a pesar de que hay dos calificaciones de 4 puntos entre los entrevistados, que no logran incidir en el buen resultado de las percepciones.

En lo tocante a si siempre acude a la administración departamental, o al gobernador para resolver asuntos relacionados con el resguardo, los entrevistados proyectaron su aquiescencia con este procedimiento a través de la moda de 7. No obstante ser la calificación de la media de 5,9, la generalidad reconoce el saldo positivo a su favor de hacer uso de esta importante relación política con la nación dominante.

En lo referente a si la respuesta del gobernador o de sus funcionarios siempre es rápida y efectiva, la mayoría de entrevistados dio su percepción positiva, que se expresa en la media de 6,03 y como se dijo anteriormente la moda sigue siendo de 7, indicador claro de que hay una complacencia con la actitud de los funcionarios de la Gobernación incluido el primer cargo departamental. La presencia de dos calificaciones de 3 puntos y otras dos de 4 están poniendo alguna duda sobre esta relación, sin llegar a ser determinante para el buen balance de los líderes y la comunidad de estas buenas relaciones con la burocracia departamental.

En cuanto a si la relación entre el gobernador del cabildo y el gobernador del departamento es excelente, los entrevistados perciben esta subdimensión con alto puntaje de 6,43 como media, y la moda se mantiene en 7. Y de paso, no se ven grandes altibajos en los otros puntajes que hagan poner alguna inferencia que no

sea positiva y, además, refleja las magníficas consideraciones de ellos, con el tacto político para obtener logros por las vías diplomáticas.

En relación a si la creación del CRIDEC ha sido lo mejor para el resguardo, la apreciación de los entrevistados fluye sin recato alguno dándole un alto valor a este importante organismo político de los Emberá en el departamento de Caldas. La cifra de la media es de 6,87, muy cercana a la cifra de 7 de la moda que refleja esta tendencia de manera inobjetable. Nadie de los líderes le dio un puntaje menor a 6, confirmando el gran nivel de favorabilidad del CRIDEC.

6. Conclusión general

A) Los propósitos de esta investigación se enfocaron en verificar si el pueblo Emberá Chamí, acudiendo a la creatividad humana en tanto forma de reflexión interna en el grupo, modificó o está modificando su marco de acción para acceder al poder regional en el municipio de Riosucio (Caldas, Colombia), basados en la experiencia de confrontaciones vividas y en los cambios en la estructura legislativa nacional e internacional.

Para apoyar este objetivo, se propuso identificar las características históricas de los grupos étnicos en Colombia y, particularmente, del pueblo Emberá. Asimismo, el trabajo debió describir las transformaciones normativas que protegen y orientan a los pueblos indígenas en Colombia. Para tal efecto, era esencial conocer los cambios que se han producido en el entorno institucional, para identificar las estructuras de oportunidades con las que se ha contado para este proceso. En este sentido, se propuso evidenciar, a través de casos puntuales, las dificultades para alcanzar sus propósitos por medio de la confrontación directa, y los escasos resultados obtenidos.

Seguidamente, se determinó la importancia que, entre los años 2005 a 2019, se le fue brindando a la estructura del poder regional, como una forma de inferir la posible conformación de un plan estratégico para acceder al poder regional.

Para accionar este proceso, surgieron las preguntas que fueron el punto de partida de esta investigación:

¿Fue la toma del poder regional por medio del voto popular en el municipio de Riosucio (Caldas), el resultado de una reflexión interna dentro de la comunidad Emberá para modificar (utilizando la creatividad humana) su tradicional estrategia de confrontación directa empleada como única vía para reclamar sus derechos?

De acuerdo con el interrogante anterior: ¿qué papel tuvo el marco legal e institucional en ello?

B) Para empezar este proceso investigativo fue necesario contextualizar el sujeto de esta indagación y, por supuesto, es deber relacionar aspectos relevantes de la población indígena en Colombia: en 1995 era equivalente a un 3,4% de la población nacional y, posteriormente, en el último censo del DANE (2018) la proporción es de 4,4%. Este aumento significativo, aunque solo sea de un (1) punto porcentual, nos muestra que en 2018 había 1.905.617 indígenas.

En el censo del Gobierno, a través del DANE (2018), se evidenció la existencia de 115 pueblos indígenas nativos en el país, mientras que en 2005 se habían identificado 93.

Ahora hay 22 pueblos adicionales, y marcan el aumento gracias a nuevos autorreconocimientos étnicos y a un posible aumento de la cobertura de recopilación del ente gubernamental de estadística, sobre todo de población indígena de zonas fronterizas.

En épocas de cambios en la equidad de género es importante mirar que levemente es mayor el número de mujeres al de hombres, sin embargo, es bien conocida su tradición patriarcal y el poder casi siempre está del lado masculino. En este mismo sentido, la jefatura de los hogares en manos de los hombres es del 62,9% y el de las mujeres es del 37,1% (DANE, 2018), que no son muy diferentes de los porcentajes de la población no indígena, lo que podría estar marcando una primera hibridación de las dos culturas.

Su índice de envejecimiento del 17% es bajo comparado con el de la población no indígena del 40% (DANE, 2018). Es decir, hay una población joven que se renueva en los indígenas y eso aumentaría su presencia potencial en la sociedad. Y su protagonismo en las esferas sociales, políticas y económicas podría estarse incrementando, dadas las garantías y las ofertas de igualdad contenidas en la legislación y en las instancias y escenarios de participación del Estado-nación.

No obstante, todavía existen pueblos indígenas en aislamiento voluntario como los Yurumí, Pase y Yuri que no permiten ser censados, haciendo uso de su derecho a permanecer en dicha condición, y dando cumplimiento a la normatividad

vigente: Decreto Ley 4633 de 2011 y reglamentado por el Decreto 1232 de 2018, de protección a los pueblos indígenas en aislamiento voluntario.

Además, la regeneración de la población indígena es más alta en departamentos con alta presencia de resguardos indígenas en zonas de difícil acceso como Arauca, Chocó, Magdalena, Vaupés, Vichada y Guainía donde a futuro se podría dar la anterior afirmación de su presencia en la vida pública regional y nacional. En cambio, los ubicados en departamentos de la región andina: Bogotá D.C., Cundinamarca, Caldas, Santander, Tolima y Nariño muestran una tendencia al envejecimiento.

De otro lado, los cuatro pueblos indígenas más numerosos del país son los Wayúu, los Zenú, los Nasa y los Pastos que concentran el 58,1% de la población indígena del país (DANE, 2018).

Además, según el DANE (2018), del total de indígenas de Colombia tan solo el 21% viven en cabeceras municipales y el 79% en un centro poblado y área rural dispersa, lo que muestra todavía un fuerte afincamiento en el campo relacionado esencialmente con su noción de territorio e identidad.

Por cierto, hay indígenas más urbanizados como los Emberá Chamí de Riosucio y Supía en Caldas. Su comportamiento es de anfibios sociales, políticos y culturales, por moverse con facilidad entre lo urbano y lo rural, entre las jurisdicciones propias y las nacionales.

De otro lado, las formas fundamentales del hábitat indígena cambian. Es así como en la vivienda tradicional hay solo un 30% de indígenas que viven allí, mientras que un 60% habita en casas no indígenas (DANE, 2018). Fenómeno que expresa aún resistencia a ser absorbidos, pero también la fuerte presión de la cultura dominante para imponer una forma de habitar el espacio.

Según el DANE (2018), la cobertura en acueducto para los indígenas es del 41%. Pero se agudiza cuando se pasa de la cabecera municipal al centro poblado y área rural donde esta cae al 27,9% —que es muy baja—, y se torna grave con el alcantarillado, el cual para esta misma área es tan solo del 6,7% porque es allí

donde se asienta el 79% del total de la población indígena nacional, lo que denota las condiciones de pobreza en las que todavía se encuentran.

El gas natural en Colombia llega a un 66% de la población, pero en el área donde están asentados mayoritariamente los indígenas su cobertura es solo del 2,9% y, en esta misma área, en internet solo se beneficia el 1,2% del total de la población (DANE, 2018).

La educación primaria la han cumplido el 41,8% de los indígenas, un 17,1% la secundaria, la media un 17,5%, un 6,7% la educación superior y tan solo un 0,6% tiene posgrado, pero todavía hay un 13% en analfabetismo (DANE, 2018). Pero se resalta que son los jóvenes, entre los 18 y los 24 años con un 13% del total, los que tiene formación universitaria, un dato que evidencia una mejoría en la calidad de vida para sus comunidades en la interacción educativa con la educación no étnica.

De otra parte, las estadísticas acerca de las lenguas indígenas nos muestran que 819.291 indígenas dicen hablar su lengua nativa y, con respecto a esta, es inferior la cantidad (756.588) de aquellos que hablan la lengua y, a su vez, esta es considerada aún viva (DANE, 2018).

Los zenúes, los pastos, los pijaos, los kankuamos, entre otros, ya no tienen dialecto propio, y utilizan el castellano para comunicarse.

Un 64,7% de los indígenas hablan una lengua nativa de su pueblo (lengua viva) (DANE, 2018).

Los pueblos indígenas cuentan con 65 lenguas diferentes (algunas de ellas con variaciones dialectales importantes) agrupables en 21 estirpes lingüísticas (13 familias lingüísticas y 8 lenguas aisladas) (Ministerio de Cultura, 2013b).

Los datos sobre pérdida cultural e identitaria para los grupos étnicos en general y del patrimonio lingüístico a nivel nacional son evidentes. Por ello, la Ley 1381 de 2010 (Congreso de Colombia, 2010) es un buen instrumento legal de apoyo a la política de Lenguas Nativas, para darles reconocimiento, fomento, protección, uso, preservación y fortalecimiento para saldar la deuda con los grupos étnicos de Colombia y así proteger sus derechos lingüísticos y los de sus hablantes.

Las lenguas que gozan de buena salud son: Wayuúnaiki, Kogui, Ika, Tule, Barí, Uwa, Sikuani, Curripaco, Puinave, Cubeo, Tucano, Wounán y Emberá.

En cambio, 34 lenguas están en peligro por ser habladas por un grupo de menos de 1.000 personas (Ministerio de Cultura, 2013b).

Por otro lado, dentro de la cultura indígena son muy importantes los sitios sagrados, los cuales están contemplados dentro del patrimonio de la nación en la Ley 1185 de 2008 y los decretos 763 de 2009 y 2941 de 2009.

Según la Ley 1185 de 2008 y su reglamentación, el patrimonio cultural comprende los sitios sagrados y su protección, con expreso respeto por la creencia de los pueblos nativos. Estos sitios son importantes y vitales en la representación y simbología de sitios de poder y de comprensión de la identidad y el territorio: es el significado espiritual de los indígenas. Tienen una estrecha conexión con sus ancestros y su cosmogonía, con sus creencias y pensamientos, vinculados a la naturaleza y el medio ambiente.

Hay un problema con las entidades del Estado y es el reconocimiento de algunos grupos étnicos. Sin este reconocimiento tampoco hay restablecimiento de los derechos territoriales de estos pueblos indígenas. Tradicionalmente, el reconocimiento étnico institucional está dado por la capacidad de los pueblos indígenas de exigir y movilizarse, y conseguirlo por estas vías.

Durante las décadas de 1970 y 1980, la lucha de los pueblos indígenas, a través de sus propios movimientos sociales, fue decisiva en la recuperación de la tierra. El Consejo Regional Indígena del Cauca —CRIC— y otras organizaciones indígenas tomaron como meta la recuperación de la tierra, la lengua y la cultura. Los indígenas colombianos lograron aprovechar y negociar legislaciones tan importantes para esta causa: la Ley 89 de 1890, la Ley 135 de 1961, la Ley 21 de 1991, aprobatoria del Convenio 169 de la OIT, los artículos 321 y 330 de la Constitución Política de 1991, y la Ley 160 de 1994 que ordena dotar de tierras a estas comunidades mediante los procedimientos de constitución, ampliación, saneamiento y reestructuración de resguardos indígenas.

De otro lado:

En 1982, los indígenas arhuacos expulsaron a la Misión Capuchina, residente en San Sebastián de Rábago, en la Sierra Nevada de Santa Marta, en el departamento del Magdalena, destacándose la necesidad de nuevas modalidades de escolaridad en los territorios indígenas. La idea de “civilizar a los indios” había entrado definitivamente en crisis, aun en el seno de ciertos grupos de la misma Iglesia católica. (Pineda, 2002)

Así, los pueblos indígenas se consolidaron y mostraron que tenían su propia forma de autoridad, sus propios sistemas de control social y de resolución de conflictos. La autoridad correspondía a una estructura organizativa definida, con funciones, jerarquías, formas de elección y procedimientos, como sucede con los cabildos indígenas, adoptados por el derecho de los indios y que se constituyen en el centro de la vida comunitaria en la región andina. Los cabildos son considerados por la jurisprudencia y ley como entidades de derecho público de carácter especial.

Los cabildos fueron definidos como una entidad pública especial, cuyos integrantes son miembros de una comunidad indígena, elegidos y reconocidos por esta, con una organización sociopolítica tradicional, cuya función es representar legalmente a la comunidad, ejercer la autoridad y realizar las actividades que le atribuyen las leyes, los usos, costumbres y el reglamento interno de cada comunidad. Los cabildos pueden tener diferencias en los cargos auxiliares, en los nombres, procedimientos, pues la autoridad mayor recae en un gobernador que tiene como colaboradores un secretario, un tesorero, y unos alguaciles o guardia indígena que cumplen funciones de policía.

Los cabildos adoptaron sistemas de sanción para las infracciones o delitos, que son considerados severos. Para ello, se utilizan el calabozo, el cepo, los castigos corporales y los azotes. Además, trabajos obligatorios como la limpieza de maleza y arreglos de los caminos y cementerios. Para comunidades como la del Cauca, la expulsión de una persona de su comunidad constituye el máximo castigo.

Sus sistemas tradicionales de autoridad y formas de autoridad son reconocidos ahora plenamente por las leyes colombianas, que las equiparan a los cabildos.

Los indígenas han tratado de desarrollar su propia economía. Los pueblos indígenas de Colombia tienen diferencias según las características del medio en que viven las comunidades, la naturaleza de la oferta y demanda ambiental, el nivel y la forma de vinculación a la economía de mercado.

Los indígenas de la región Andina, del Caribe y algunas comunidades del piedemonte llanero y amazónico han asimilado los sistemas campesinos de producción, combinando los “huertos de pancoger”²¹ con la explotación de algunos productos destinados al mercado.

Los conocimientos sobre su territorio, que hacen parte de la construcción de sus espacios de vida, han acumulado experiencias a través de la familiarización con las particularidades de sus entornos y han elaborado e interpretado esos recursos como parte de sus culturas y patrimonios como medios de vida.

En consecuencia, estas comunidades hoy más que nunca son conscientes de no someterse al destierro o al desplazamiento. Una “pérdida del territorio” implica la pérdida de sus bases alimentarias, la pérdida de sus tierras y viviendas, de sus recursos y potenciales productivos. De otra parte, conlleva a su debilitamiento social, a la fragmentación de su unidad y sus autonomías, a la pérdida de sus vínculos y sus organizaciones, de sus relaciones de intercambio, y a la disolución de valores largamente contruidos: este es el significado de la pérdida del territorio.

El indigenismo y en especial la etnicidad han surgido con más fuerza en medio de la proliferación del indigenismo moderno, desde allí podría estarse cimentando una beneficiosa distinción política con respecto al escenario de lucha y participación política, preferentemente por atribuirse la defensa de la biodiversidad, hecho que se puede resultar más notorio en Colombia donde los capitales ecológicos de gran magnitud se tornan políticos.

En este sentido, los indígenas en general han sobresalido por hacer suya la defensa de la tierra como lugar sagrado y, más que nunca, su capital político busca

²¹ Los huertos de pancoger son parcelas pequeñas destinadas al cultivo de variedades agrícolas que den un sustento alimentario y sostenido a los campesinos, como parte de una medida de autosostenibilidad alimentaria y como alternativa viable de las economías de pequeña escala y locales.

acumular activos que se asimilen con la defensa de la tierra y la naturaleza. Es allí donde más se podría estar acentuando la construcción moderna de la etnicidad indígena, perfilada como un ecopoder en el imaginario político-ambiental de la nación colombiana, en parte como contracultura y adalid de la defensa de toda una riqueza representada en biodiversidad, en hidrocarburos, en minerales, en recursos forestales y en recursos pesqueros. Y que se contradice en un país tan rico, con situaciones de pobreza extrema, desempleo y violencia. Un país de gran riqueza donde, en vez de beneficiar el interés público, se lucran las élites gobernantes y de paso, con su imposición forzada y sin controles, terminan afectando a los colombianos más vulnerables, entre ellos los mismos indígenas.

Esta riqueza también es explicada como la causante de gran parte del conflicto armado interno, conflicto que involucra en este sentido y de manera directa a los grupos étnicos. En concreto, los grupos armados son vistos como los instrumentos de grupos de mafia y de poder que utilizan el terror de la guerra para tratar de controlar y apoderarse de los recursos, desplazando, torturando y asesinando a los pueblos indígenas, afrocolombianos y campesinos que son los más vulnerables por su posición civilista y neutral.

Volviendo a la parte demográfica, los cinco grupos indígenas más numerosos en Colombia son —de acuerdo con el censo del DANE (2018)—: Wayúu: 380.460, Zenú: 307.091, Páez o Nasa: 243.176, Emberá (Emberá, Emberá Chamí, Emberá Katío, Emberá Dobida): 186.568 y Pastos: 163.873.

Los primeros en número son los Wayúu. Habitan La Guajira en la zona norte del país, una zona de desiertos. Y se destacan por sus tejidos y trabajo textil. Es una práctica cultural. Kanas, la máxima expresión del tejido wuayúu, es un arte probablemente originado de la Alta Guajira: es un tejido de figuras geométricas estilizadas, representando elementos del medio natural que rodean el entorno de esta comunidad indígena.

El chinchorro y la hamaca son los tejidos más populares de la cultura Wuayúu: es un trabajo hecho a mano. La mochila, susu o 'lo que camina con uno',

va siempre con la vestimenta, y se teje en crochet o ganchillo con la fibra del maguey y el algodón.

Allí, la pesca artesanal y el pastoreo constituyen dos sectores tradicionales de la economía. La explotación de sal es también otra fuente de subsistencia, la cual se hace de manera mecanizada o artesanal.

También, están los Nasa o Paeces, como se les conoce. Son, básicamente, de los departamentos del Cauca y Huila. El Páez es la lengua étnica más importante hablada en el territorio colombiano. Se considera que el pueblo Páez representa el 21% del total de la población indígena nacional.

“En el mundo Nasa hay seres espirituales como Eekayhe` que cubre y da energía de vida, I`khwesx, el espíritu encargado de transmitir los dones, y Ksxaw Wala, el orientador” (ONIC, 2020). Además, la coca es para el pueblo Nasa una planta sagrada y es parte de su cultura.

El pueblo Nasa es uno de los principales abanderados de lo que ahora podría llamarse el Movimiento Social Nacional liderado por los indígenas. Su movilización y organización en las últimas mingas nacionales fue descollante.

Los Páez es otro importante pueblo indígena. Su cultura agrícola y su economía son básicamente de autoconsumo. Históricamente, la forma de trabajo de los Páez ha sido a través del trabajo colectivo o “minga”. La minga permite el aporte del trabajo de cada individuo en beneficio de la comunidad.

Los Zenú, o zenúes, están ubicados entre los departamentos de Córdoba, Antioquia y Chocó, y su resguardo más emblemático es San Andrés de Sotavento. Su lengua se considerada ya desaparecida. Son famosos por su ingeniería, que logró controlar las inundaciones de los ríos que comprendían su antiguo territorio, lo que los llevó a tejer una serie de canales que han hecho sustentable su cultura por muchos cientos de años.

Los zenúes son los artesanos que a través de los años han transformado la caña flecha en objetos de altísima calidad estética como el sombrero “vuelitao”. La agricultura y las artesanías son las actividades de mayor beneficio económico.

Estos indígenas dependen de una economía de baja escala a partir de bejucos napas, cepas, majaguas, palmas y gramíneas para satisfacer necesidades primarias en el hogar.

C) Pero el foco de presente trabajo es el pueblo indígena Emberá, ubicado en Colombia, Panamá y Ecuador.

En Colombia, que es donde se centra nuestro estudio, los Emberá viven en los departamentos de Risaralda (Mistrató, Pueblo Rico, Quinchía, Marsella, Guaticá e Irra), Chocó (ríos Baudó, Atrato, Bojayá, Quibdó, Andágueda, Capá y San Juan), Antioquia (Jardín, Valparaíso, Bolívar, Dabeiba, Frontino, Murindó, y en Urabá), Quindío (Montenegro), Caldas (Riosucio, Supía, Filadelfia), Valle del Cauca (Restrepo, Darién, El Águila, Roldanillo, Obando, Zarzal, Bolívar y El Dovio), Cauca (Timbiquí), Córdoba (altos ríos Sinú y San Jorge), Putumayo (Orito), Caquetá (Florencia) y Nariño.

Para hacer referencias poblacionales más exactas, este análisis se apoya en el último censo del DANE (2018), que dice que hay 48.117 indígenas Emberá Katío, 77.714 Emberá Chamí, mientras que 56.504 se reconocen solo como Emberá.

Los Emberá Katío del departamento de Córdoba tienen una economía de subsistencia basada en la pesca, la caza y la recolección, aunque paulatinamente han ido asumiendo una agricultura estacionaria que les reporta maíz, plátano y demás productos de pancoger.

La organización social de los Emberá Katío se sustenta en la familia nuclear, en la que el parentesco se establece por línea materna y paterna, y la autoridad la ejerce el padre.

De otro lado, hay mucha riqueza cultural en los Emberá. La pintura corporal y facial, tradicional entre los Emberá, algunas veces se le ve ligada al jaibanismo. Además, el Jaibaná se comunica con sus 'jais' por medio de extensos cantos, no usa en estos actos instrumentos musicales y la danza ocupa un papel menor.

A pesar de que para muchos la imagen del Jaibaná es controvertida, paradójicamente contribuye a la integración social y a la armonía en la comunidad. Es una figura que se encuentra en proceso de recuperación.

Es recurrente que la cultura no indígena haya interpretado a los 'jais' como espíritus sobre la base de su invisibilidad. En cambio, para los Emberá son fuerzas o energías materiales, como sucede con otros seres del agua, la selva o el mundo bajo la tierra. Casi siempre son reconocidos como guardianes de los lugares, y sus formas son de monstruos y fieras. Es notable la creencia en "madres" de los animales, por ejemplo, la madre de los pescados.

Para los Emberá hay dos tipos de enfermedades: las de origen blanco, atribuidas al contacto y que se curan con la medicina occidental, y las propias, que puede ser origen mágico o natural. Las mágicas son producidas por los 'jais', que penetran al cuerpo o roban su sombra, y son curadas por el Jaibaná. Las naturales se tratan con plantas medicinales.

De acuerdo con lo anterior, hay resguardos que por su hibridación se inclinan más por un tipo de medicina, caso los Emberá Chamí de Riosucio y Supía en el departamento de Caldas, quienes están más permeados por la cura occidental.

Desde una óptica integradora, los Chamí y los Katío están dentro del grupo Eyábida. A pesar de ciertas distinciones, entre las clasificaciones hay un denominador común en cuanto a su historia legendaria, cosmovisión, estructura social y política.

De cualquier manera, los actuales pueblos Emberá, en el pasado precolombino, compartieron una geografía diversa pero un espacio común y sus características culturales semejantes tales como la lengua, la cosmovisión, el jaibanismo²², la movilidad territorial, el gobierno descentralizado y la vida selvática.

²² "El jaibaná se asemeja a un sacerdote, llamado en otras culturas indígenas Chamán y Curaca. El poder del jaibaná está fundado en su capacidad de acceder a los 'jais' y controlarlos y, con ello, incidir en la causalidad de todo lo que ocurre en el mundo. Es, pues, el dueño de las esencias y su poder es total. Por eso se narra que puede volar, producir terremotos, tempestades e inundaciones y moverse a voluntad por los tres mundos que identifican los Emberá. Este poder puede ser usado para hacer bien a su grupo social, pero también puede hacer mal, si cura la tierra y a los hombres, igualmente puede enfermarlos; si propicia la abundancia, puede traer la escasez. Así, la actitud de los Emberá frente a él es ambivalente, es respetado y querido y, a la vez, es temido y puede llegar a ser odiado, perseguido y muerto" (Zuluaga, 1991).

Y sus formas de organización y de representación aún las mantienen de manera precaria en el departamento del Chocó y en zonas semejantes que comparten con otros departamentos como Valle del Cauca, Antioquia y Risaralda.

En otro aspecto muy importante de la cultura y el orden social y organizativo, desde la Ley 89 de 1890, la figura líder mayor, anciano sabio y eje de conducción, fue desplazada en los cabildos, que impusieron una estructura organizativa y participativa, y luego en la comunidad se constituyó el cabildo mayor, que ejerce y representa la soberanía en el campo político.

En muchos resguardos, a pesar de las continuas transacciones e interacciones de los lenguajes en el saldo de intercambio con el grupo lingüístico dominante, los Emberá han podido conservar su lengua. En la familia, en las prácticas ancestrales y las labores diarias, comunidad y líderes la transmiten a sus menores.

Sin embargo, en algunas comunidades Emberá la lengua no se habla, quedando algo de ella en los mayores.

En departamentos como Chocó, Caquetá, Nariño, Valle del Cauca, Risaralda, Quindío, Córdoba y Boyacá un porcentaje de cerca del 90% habla y usa su lengua como principal vehículo de comunicación.

La etnia Emberá contiene subgrupos según variaciones dialectales. Según el Ministerio de Cultura (s.f., “Embera”), su lengua pertenece a la familia chocó y se divide en dos lenguas emergentes: Emberá meridional y Emberá septentrional. La primera se habla en Panamá y en Antioquia (Colombia), “y sus dialectos son: saija, baudó, tadó y Chamí, en Risaralda, y caramanta sitará y katío, en Antioquia” (Ministerio de Cultura, s.f., “Embera”).

La septentrional, que se localiza al sudeste de Panamá, en Antioquia y la Serranía del Darién en Colombia, (...) y sus dialectos son: dabeiba, ngveráo san jorge, tukurá o río verde, y por último sambú, darién o andágueda. (Ministerio de Cultura, s.f., “Embera”)

Hay dentro de su etnia una gran variedad de dialectos. Sin embargo, la lengua, las variedades culturales y geográficas, los procesos productivos y el

vestuario, configuran diferentes modos de vida, pero una misma nación Emberá: Chamí, Katío y Eperara Siapidara.

Por otro lado, Vasco (s.f.) dice que a los Emberá lo que los mantuvo sin someterse definitivamente a la colonización, durante más de tres siglos, fue su concepción de nacionalidad y la atomización de su organización social. Además, se federaban bajo la autoridad de un jefe de guerra temporal, y su dispersión y escape a zonas inaccesibles y su método de confrontación les permitió exterminar expediciones completas como las de Gómez Fernández en 1539, Melchor de Velásquez en 1588 y Martín Bueno en 1638 (Vasco, s.f.).

Desde luego, esto hace parte de las anécdotas históricas, porque la hibridación social continúa con la conformación de los primeros poblados españoles —1600 y 1640—, la cual tomó como estrategia atraer a los indígenas Emberá para intercambiar productos, con la posibilidad de tenerlos concentrados. Lo que puede ser la base de la urbanización de los antiguos Emberá, en donde pudieron asimilar las formas y la concepción misma de la aldea o poblado, y todas las implicaciones de poder que allí configuraban la visión del poder dominante, el que se estilaba como medieval aún, anteponiéndose a la forma no sedentaria de los indígenas, y vista como nómada en cuanto a las estrategias de movilidad continua para satisfacer sus necesidades y, a su vez, garantizar la sostenibilidad con el medio ambiente. Fue el encuentro de dos visiones diferentes de concebir el territorio o el bioterritorio como podría interpretarse.

Dado lo anterior, la tarea evangelizadora con los jesuitas y franciscanos mostró la última fase de colonización, comprendida entre 1680 y 1695. Se impuso también la concentración de los Emberá en pueblos. Fue la etapa en que se consolidó la sociedad indígena colonial, reemplazando, entre otras relaciones, la figura del jefe guerrero (Sarra) por la del ‘cacique’ (figura de imposición), quien pasaba a depender de un corregidor hispano.

Con todo, nuevamente el pueblo Emberá repite su huida hacia otras zonas permitiendo su expansión, pero igualmente su dispersión y unidad para enfrentar una disputa territorial. Sostiene Sergio Iván Carmona que:

(...) el deterioro social en los poblados y los resguardos durante el régimen colonial, conllevaron, dentro de las posibilidades extremas de la organización social, a la adopción de una estrategia organizativa basada en familias y pequeños grupos sociales, que perduran hasta nuestros días. Una organización como ésta, sumada a la dispersión hacia lugares alejados de los centros coloniales, resultó ser una adaptación eficiente para garantizar la supervivencia y la continuidad cultural. (Carmona, 1993, p. 300)

No obstante, la independencia de la Corona española se continuó con los procesos de migración a territorios indígenas. Aventureros llegados de los departamentos de Antioquia, Valle del Cauca y Cauca continuaron la expansión colonizadora con la fundación de poblaciones de pueblos en lo que era considerado territorio indígena Emberá. La explotación agroindustrial, especialmente de oro, platino y caucho, atrajo a estos nuevos inmigrantes, que hallaron en toda la región de influencia chocoana una rica, vasta e inexplorada posibilidad de enriquecimiento.

Finalmente, ya desde el ámbito cultural, la creación de la Prefectura Apostólica del Chocó (1908), las misiones de la Madre Laura (1914) y la apertura de las escuelas e internados de corte religioso, terminaron por minar aún más la ya maltrecha organización social indígena (Ulloa, 1992b, p. 98).

Ahora veamos: con las misiones se puso en contra a la comunidad con sus jaibanás, se rompió en gran medida la conexión espiritual, social y cultural de esta relación, debido a la evangelización, la que también redujo el poder de los jaibanás a la condición de brujos, y fueron virtualmente satanizados. A sus poderes, en tanto se les estigmatizó y persiguió cual cacería de brujas de las cruzadas europeas.

Se llegó a infundir, en los mismos indígenas, que a los lugares donde llegaban los jaibanás todo lo dejaban embrujado. Llegaron a estar temiendo a sus jaibanás y a sus conocimientos. Y gracias a tales distorsiones, se acentuó que los jaibanás solo ponían el “jai” malo a los animales y plantas. Muchas veces, con el solo rumor de la llegada de un Jaibaná a un poblado, se producía la huida de los pobladores sin que los misioneros pudieran detenerlos.

Dicho lo anterior, los claretianos, apasionados en la evangelización, consideraban que los indígenas tenían que ser totalmente sometidos a la religión

católica y a la civilización occidental, dentro de una lógica que les indicaba que “a los indios hay que hacerles el bien, aunque sea a las malas” (Hoyos, 1994, p. 101). Tal filosofía los llevó a afinar la guerra declarada a los jaibanás.

En consonancia, otra posición férrea estuvo en los modelos pedagógicos implantados. Los valores morales católicos tenían que ser impuestos a como diera lugar, logrando mantener, hasta finales de la década del 80, las reglas de impartir las clases en español, con solo profesores blancos, prohibiéndoles el aprendizaje de la cultura Emberá y combatiendo cualquier tipo de expresión cultural indígena.

Luego, la violencia política desatada en los años 50²³ se convirtió en factor de nuevas migraciones Emberá hacia departamentos vecinos, entre ellos Caldas y Risaralda, especialmente los municipios de Quinchía, Mistrató, Santuario, Riosucio y Supía, entre otros. La presión que logran ejercer los nuevos colonos sobre los territorios Emberá se intensifica a través de la explotación de zonas madereras y la extracción de oro, engendrando agudos conflictos entre los mismos indígenas.

D) Ahora bien, en cuanto a los Emberá en Riosucio (Caldas), algunos investigadores de la cultura (Montoya, 2003, p. 29) ubican a los Ancermas como los indios que poblaban la región aledaña a Riosucio. Otros relatan que en el siglo XVI fueron traídos los Emberá desde la zona de Sonsón en Antioquia, como una necesidad de los españoles que habían empezado a explotar las minas de oro en Riosucio y Supía.

Unos y otros son ubicados en la zona de Riosucio y el occidente del departamento de Caldas. La forma de organizarlos fue a través de resguardos²⁴,

²³ Época en que, por enfrentamientos bipartidistas, liberales y conservadores desataron persecuciones que repercutieron en el área rural, desplazamientos y cambio de propietarios de tierra, lo cual afectó todo el fenómeno social y político hasta nuestros días, pues los analistas dicen que esta es la base del conflicto armado iniciado en los años 1970 y 1980.

²⁴ El resguardo es un territorio designado por los oidores de la época para que se concentraran las actividades de los indígenas, y es definido como “una institución legal y sociopolítica de carácter especial, conformada por una o más comunidades indígenas, que con un título de propiedad colectiva gozan de las garantías de la propiedad privada, poseen su territorio y se rigen por el manejo de este y su vida interna por una organización autónoma amparada por el fuero indígena y su sistema normativo propio” (Decreto 2164 de 1995, artículo 21, como se citó en Arango y Sánchez, 1998, p. 209). La reserva corresponde a un “globo de terreno baldío ocupado por una o varias comunidades indígenas, que fue delimitado y asignado legalmente por el Incora (Instituto Colombiano de la Reforma Agraria) a aquellas para ejerzan en él los derechos de uso y usufructo con exclusión de terceros” (Decreto 2001 de 1988, artículo 2º, como se citó en Arango y Sánchez, 1998, p. 178).

por la Corona española. De la época sobresalen los títulos de los resguardos de La Montaña y San Lorenzo, Cañamomo y Lomaprieta, creados en 1627 según lo narrado por Zuluaga (1994, p. 18). A estos se les agrega el otorgado a la comunidad denominada Escopetera-Pirza en 1990, mediante sus luchas y gestiones ante el Gobierno nacional.

A los resguardos del municipio de Riosucio (Caldas) se suma el resguardo indígena de Nuestra Señora de la Candelaria de la Montaña, constituido a finales del siglo XVI, con comunidades indígenas de las familias Apá y Turzaga, fundamentalmente. Sin embargo, solo se hizo entrega oficial del título correspondiente el 15 de marzo de 1627, por parte de Lesmes de Espinosa y Saravia, Oidor de la Real Audiencia.

El resguardo indígena Cañamomo-Lomaprieta tiene sus raíces culturales en la familia de los Ancermas. Su nombre se debe a la abundancia de caña panelera²⁵ en la zona, a la memoria del cacique “Momo” y a su topografía fuertemente empinada (“lomas prietas”). El 4 de noviembre de 1722 recibió el título de Resguardo por parte del alcalde de Anserma: Juan Jiménez Gamonares. En la actualidad, este territorio se distribuye política y administrativamente entre los municipios de Riosucio y Supía. Su economía gira alrededor de la producción artesanal y las actividades agropecuarias.

El resguardo indígena San Lorenzo fue constituido por el Oidor Lesmes de Espinosa y Saravia el 22 de marzo de 1627. Su nombre inicial fue “Sonsones” y se conformó con indígenas de la familia Emberá Chamí, traídos de la jurisdicción de Sonsón, al sur del actual departamento de Antioquia. La zona urbana del resguardo San Lorenzo está ubicada a 6 km de la cabecera municipal de Riosucio. Su actividad económica gira, especialmente, en torno al café y la caña de azúcar. Trabajan el concepto de granja experimental, con prácticas agropecuarias sostenibles.

El resguardo indígena Escopetera-Pirza tiene un proceso de consolidación que se inicia a principios del siglo XVII y culmina solo en 1990 cuando se constituye

²⁵ La caña es una planta de donde se extrae azúcar, pero también mediante un proceso artesanal se produce panela, una sustancia compacta que sirve para endulzar diferentes alimentos y bebidas, y que no sufre los procesos químicos propios de la azúcar.

como tal, con miembros de la comunidad Escopetera y Pirza. En la actualidad, sus tierras hacen parte de los municipios de Riosucio, en el departamento de Caldas, y Quinchía, en el departamento de Risaralda. En la zona hay gran cantidad de petroglifos.

Datos más recientes dicen que entre Riosucio (Caldas) y Supía (Risaralda) permanecen los Emberá de Cañamomo-Lomapieta, con un total de 28.865 indígenas, de los cuales 11.339 viven en el resguardo compartido por Riosucio y Supía. Pero 9.033 viven en la cabecera municipal de Riosucio y otros 1.497 en la de Supía.

En cuanto a la lengua, de los Cañamomo, 11.103 dijeron hablar la lengua Emberá. En su nivel educativo: 5.014 tienen primaria, 1.931 hasta secundaria, la media 2.589, superior 490, posgrado 19 y sin educación 464 (DANE, 2018).

Paradójicamente, solo el 22,9% de la población asiste a una institución educativa, y el analfabetismo alcanza 5,5% (DANE, 2018).

La cobertura de servicios públicos domiciliarios para los de esta parcialidad es, en porcentajes, así: 97,3 en electricidad, 86,9 en acueducto, 50,7 en alcantarillado, 27,9 en gas, 39,8 en recolección de basuras y 6,8 en internet (DANE, 2018). Tener agua potable y no tener un buen alcantarillado, permiten inferir una no deseable exposición a enfermedades por presencia de vectores que las pueden transmitir con más facilidad.

Los indígenas Emberá de la comunidad Escopetera-Pirza son 22.707 miembros. Pero solo viven dentro del resguardo 1.588, en las cabeceras municipales de Riosucio y Quinchía habitan 10.278 escopeteros-pirzas, en centros poblados habitan 1.889 y en sitios rurales dispersos hay 8.952. Por sexo, 53% son hombres y 47% mujeres (DANE, 2018). Todo indica que es una población flotante la mayoritaria, que busca beneficios tanto dentro del resguardo como por fuera de él.

De los escopeteros-pirzas hay 1.570 que hablan la lengua Emberá y representan el 99% de los que habitan dentro del resguardo. El hecho es que hablar

Emberá está relacionado con convivir dentro del resguardo. Los demás hablan solo castellano y en el resguardo los comuneros son bilingües.

El 2,4% de la población de 5 años o más del resguardo tiene un nivel educativo de preescolar, el 55,7% de primaria, y el 5,4% no tiene años completos de escolaridad. Se destaca que 46 indígenas tienen educación superior y 7 posgrado (DANE, 2018).

Por sexo, el 60,0% de los hombres y el 51,0% de las mujeres de 5 años o más tienen nivel de primaria. El 14,6% de los hombres tiene nivel de secundaria, y en mujeres el 17,5%. Además, el 23,4% de la población indígena del resguardo de 5 años o más asiste a una institución educativa. Por sexo, asiste el 21,7% de los hombres y el 25,5% de las mujeres (DANE, 2018). La tendencia observada es que la mujer se quiere educar más que los hombres.

Para los escopeteros-pirzas, la electricidad los cubre en un 97,3%, el acueducto 78,9%, el alcantarillado 17,9%, el gas 13,5% y el internet 2,9% (DANE, 2018).

Los medios de comunicación para la mayoría de los indígenas están siendo los tradicionales, y puede ser que sus líderes manejen muy bien las TIC. Es paradójico que a través de las TIC se están potenciando las redes de articulación de las movilizaciones y, en general, las que impulsan el movimiento social indígena.

Los indígenas de la Nuestra Señora la Candelaria-La Montaña registran un total de 19.405 miembros de esta comunidad mayoritariamente Emberá Katío, de los cuales habitan dentro del resguardo unos 5.623 comuneros, además se encuentran en la cabecera municipal de Riosucio otros 9.033, en los centros poblados 1.168, y en el sector rural disperso viven 3.581 indígenas (DANE, 2018).

Según el DANE (2018), en el resguardo residen 2.823 hombres indígenas, que representan el 50,2% de la población indígena, y 2.800 mujeres, que conforman el 49,8% de esta población. Asimismo, existen 5.577 indígenas que hablan la lengua nativa, lo que representa el 100% de la población indígena del resguardo.

El resguardo presenta cifras bajas de escolaridad reveladas en que el 2,2% de la población de 5 años o más del resguardo tiene un nivel educativo de preescolar, el 51,9% de primaria y el 3,8% no tiene años completos de escolaridad (DANE, 2018).

De acuerdo con el DANE (2018), por sexo el 53,3% de los hombres y el 50,7% de las mujeres de 5 años o más tienen nivel de primaria. El 19,3% de los hombres tiene nivel de secundaria, y en mujeres el porcentaje es 16,3. En particular, en la educación superior hay 257 profesionales y 4 indígenas poseen posgrado. Mientras que se revela que las mujeres, con el 25%, siguen más su formación en las instituciones educativas que los hombres, con un 21%.

El comportamiento de la cobertura de los servicios públicos domiciliarios es muy parecido al de los otros tres resguardos más importantes de la región indígena Riosucio-Supía-Quinchía: el 98,3% de las viviendas del resguardo cuentan con servicio de energía eléctrica, el 78,9% con servicio de acueducto, y el 42,9% con servicio de alcantarillado. El gas con 16,7%, la recolección de basuras con el 16% y el internet con el 6,3% complementan esta parte deficiente de la calidad de vida de los indígenas en perspectiva de los servicios públicos domiciliarios (DANE, 2018).

Según el DANE (2018), adentro del resguardo San Lorenzo viven 8.976 indígenas Emberá. En las cabeceras municipales de Riosucio y Supía lo hacen 10.530. En centros poblados viven 1.318. En los sitios rurales dispersos se encuentran 5.678 indígenas pertenecientes a la comunidad de San Lorenzo. En total son 26.502 que se identifican como miembros de la parcialidad de San Lorenzo.

En el resguardo hay levemente más hombres que mujeres: residen 4.575 hombres indígenas, que representan el 51,0% de la población, y 4.401 mujeres, que conforman el 49,0% (DANE, 2018).

El 100% de los indígenas del resguardo hablan la lengua (8.851), comportamiento similar a los demás habitantes de los resguardos de la zona, quienes dicen hablar su lengua ancestral. Pero los demás indígenas que están en las cabeceras municipales no tienen la opción de ser bilingües.

De acuerdo con el DANE (2018), el 2,2% de la población de 5 años o más del resguardo tiene un nivel educativo de preescolar, el 51,1% de primaria y el 2,5% no tiene años completos de escolaridad. Por sexo, el 51,1% de los hombres y el 51,4% de las mujeres de 5 años o más tienen nivel de primaria. El 18,4% de los hombres tiene nivel de secundaria y en mujeres este porcentaje es 15,3%. La balanza se inclina en el nivel educativo a favor de los hombres. Lo cierto del caso es que la educación ha servido a las mujeres para superar las condiciones de desigualdad frente a los hombres, tendencia que en este caso resta potencial avance de la equidad de género dentro del resguardo, donde a pesar de tener ya una mujer en el máximo cargo administrativo del resguardo no es suficiente para equilibrar la balanza.

En este sentido, se reafirma con cifras este fenómeno, cuando el 28,8% de la población indígena del resguardo de 5 años o más asiste a una institución educativa, pero al verla por sexo, asiste el 30,3% de los hombres y el 27,2% de las mujeres.

Sin embargo, cuando se exponen las edades cambia la situación como presente y con un futuro mucho mejor para las mujeres. Así, el 97,1% de los hombres y el 94,1% de las mujeres entre 5 y 6 años asisten a una institución educativa y para el rango de edad entre 7 y 11 años la asistencia en hombres es de 94,8% y en mujeres de 98,7% (DANE, 2018).

Los índices de alfabetismo nos muestran que los indígenas de 5 años o más que saben leer o escribir, representan el 95,2% de la población indígena del resguardo. El porcentaje de hombres indígenas que no sabe leer ni escribir es del 3,6% y en mujeres indígenas llega a 6,1% (DANE, 2018). Es decir, las nuevas generaciones de mujeres están marcando una nueva ruta para el empoderamiento de la mujer en la vida social y política del resguardo.

En cuanto a los servicios públicos en este lugar, uno de los cuatro resguardos emblemáticos de Riosucio y Supía en el departamento de Caldas, las cifras de cobertura nos permiten ver que hay una muy buena conexión del 96,1% de las viviendas del resguardo al servicio de energía eléctrica, pero una muy baja con el

27,1% del servicio de acueducto. Y los demás, son niveles comparativamente similares a los cuatro resguardos examinados, que en este caso son: bajos con 48,7% en el servicio de alcantarillado, muy deficiente indicador del 10,4% en gas, un muy malo del 16% de recolección en basuras y un precario servicio del 8,2% de internet (DANE, 2018).

Bajo esta óptica de relativo bienestar desde los servicios públicos, es que se da el salto cualitativo de los Emberá. Su acceso a las comodidades de la nación mayoritaria, a la energía eléctrica, al agua potable, al acueducto, al alcantarillado, al servicio de internet, el acceso a parámetros de la salud que eleven su expectativa de vida, la vida en familia, la vivienda, el tiempo libre, el ocio, los deportes, la recreación, la participación, la seguridad social, en general, han permitido que en la hibridación social dada allí, en estas instancias y escenarios, se dé el salto hacia nuevas formas de lucha de los indígenas, ya no de confrontación violenta sino, por el contrario, de incluso acceder al poder político por las urnas en el terreno antes monopolizado por la cultura dominante.

No obstante, para los demás Emberá, los indígenas de esta zona son “gente de montaña (eyabidá)” (Carmona, 1993, p. 207): que ya se caracterizan por su transformación cultural asimilada a la mestiza y blanca, y cuyos grupos principales son los Emberá Chamí en Risaralda, Caldas y Antioquia. Sus comunidades están urbanizadas, y aunque su cordón umbilical esté en las zonas rurales muy cerca de la cabecera municipal, las labores agropecuarias y las artesanías preferentemente se dan como resultado de largos y complejos procesos de interculturalización donde sobresale Riosucio, con un desarrollo político de la visión indigenista, con una simbología propia, construida en el terreno de las reivindicaciones de campesinado vulnerable, cuando ser indio era inoperante. Y luego, la vuelta a la identidad indígena con la resistencia, las luchas y acciones colectivas llevadas a los terrenos de la política electoral, de la vida comunitaria y social, generando desde esta posición ideológica un poder local hasta ahora novedoso en las tradicionales costumbres políticas, sociales, culturales y económicas de esta zona del departamento de Caldas en Colombia.

El caso de los indígenas Emberá de Riosucio (Caldas) es el producto de la hibridación social, una fuerte integración y oposición a la cultura no indígena. Es, como vemos, una cultura que tiene acceso a los servicios públicos, además de conseguir gozar de los derechos a la etnosalud, a la etnoeducación, al gobierno propio, a la familia, al ocio, a la participación, a la seguridad social, y a sus formas de organización para la ejecución de los recursos de transferencia. Sus deficiencias son muchas, especialmente el territorio, el cual no deja de ser amenazado por los privados, las multinacionales y por el mismo Estado.

E) Ahora bien, desde el parámetro legal e institucional debemos contextualizar históricamente la trascendencia de fortalecimiento de las formas de gobierno preestatales y estatales a través de sus formas de legitimación, que estarían en consonancia con sus intereses económicos y políticos.

En este sentido, debemos mencionar la escolástica representada por Bartolomé de las Casas que pretendió dar cabida al derecho natural. Pero la visión inicial, sin ser la única transformadora de las condiciones de los indígenas, sí logró transmitir la emergencia de una nueva actitud de diálogo con sus oponentes amerindios.

En este sentido, la misma Escuela de Salamanca en el siglo XVI, precursora de este enfoque de humanización, fue artífice para que se posicionará en las Indias los derechos naturales y de gentes, cuyos principios fundamentales partían de la igualdad entre indios y españoles, igualdad ante la vida, la dignidad personal, etc. La tensión permanente entre los bandos enfrentados, exponía una aparente contradicción del poder dominante, pues si bien mantenía la tesis de libertad para sus contradictores, esta era condicionada a que el indígena consintiera ser culturizado y humanizado, según los patrones de la monarquía.

Dicho lo anterior, el oponente más débil al salir de su condición de salvaje adquiriría derechos, estaba capacitado políticamente y tenía las herramientas para beneficiarse del bien común. Un cambio trascendental en su vida social y política.

Otro de los recursos cruciales de la monarquía como gobierno y poder dominante, para lograr el control y someter a su oponente fue la Iglesia, que en principio fue artífice de la destrucción de su cultura y la inserción en otro modelo. Pero luego, en otra época, juega el rol humanitario de haber dotado de elementos de reivindicación material a muchas comunidades indígenas, ya bajo el paraguas del Estado-nación, que igualmente buscaba su estandarización así fuera desde la multiculturalidad como sucede más adelante con la Constitución del año 1991.

Por lo demás, la oferta de libertad como oportunidad de cualquiera de las dos formas de gobierno consistía básicamente en organizarse en comunidades y elegir a sus gobernantes. Sin embargo, bajo la monarquía, el mandato misional seguía pesando y siendo el actor representante ante la supuesta lentitud del indígena en convertirse a la fe.

En este orden de ideas, a principios del siglo XIX, los llamados próceres de la independencia, generalmente consideraban que ya era tiempo de emanciparse de la 'Madre Patria', como un hijo al llegar a la edad adulta se separa de su madre. Varios reclamaron la soberanía para el pueblo americano. Igualmente, exigieron la independencia a causa del mal gobierno de la metrópoli frente a sus colonias. Y la soberanía la posicionaron como una necesidad para el pueblo. Fue entonces, el principio de soberanía, la forma más común de legitimación de la autodeterminación que reclamaba aquella clase dirigente que al parecer representaba a toda la sociedad colombiana, y a los indígenas que no estaban en ese nivel, frente al poder colonial.

Muchos de estos próceres fueron importantes en la formación de este nuevo espacio público de opinión y discusión, entre una elite ilustrada por lo que no llegó a suscitar ninguna reacción conocida por las comunidades indígenas.

La representatividad pasó del rey a la nación, o lo que nuestros próceres querían llamar como nación. Ante la ausencia del rey, la soberanía se quedaba con la nación²⁶. Lo que les interesaba a los próceres no era tanto la legitimidad de la

²⁶ Archivo General de la Nación (AGN), *La Bagatela*, Santa Fe de Bogotá, No. 4, domingo 4 de agosto de 1811.

soberanía adquirida por los reyes sobre América hacía tres siglos, sino la validez que tenía entonces, cuando el rey no estaba.

Las justificaciones para independizarse, y ejercer ante todo la soberanía, eran de gran variedad: la gran distancia geográfica entre España y sus colonias, la riqueza material e intelectual de América que ya le permitía subsistir por sí misma, la necesidad de un gobierno justo y representativo, la arbitrariedad y despotismo de los funcionarios públicos, el atraso en que habían permanecido las colonias bajo el gobierno español, la diferencia de intereses entre las colonias y la metrópoli, los inconvenientes que resultaban a los americanos las guerras de España con otros países²⁷.

Sin embargo, nadie se dio por enterado de que el título de conquista alegaba que la inferioridad de los indígenas americanos daba derecho a los españoles a tomarlos bajo su tutela pues eran incapaces de gobernarse.

Así que, las elites emergentes, se consideraban y arrogaban el carácter de pueblo y nación, cuando se referían a la soberanía, donde por ningún lado se mencionaba a los indígenas, tal vez, los primigenios legítimos dueños de la tierra y de la potencial soberanía americana.

En consideración, los que se llamaban así mismos americanos, *no eran más que los mismos criollos*, preocupados más por su supuesta inferioridad, en tanto, utilizaron la autonomía a su favor, como élite que buscaba el poder, ganaron espacios políticos, rechazando la idea de la *inferioridad* de los americanos, y capitalizaron a su favor el nacionalismo. En su demanda de autonomía para América y al denominarse *americanos*, establecían una delimitación frente a los españoles y resaltaban sus propios intereses y posibilidades. Pero a su vez, con la misma estrategia nacionalista y de igualitarismo, extendían un poder mediante el cual pretendían imponer sus intereses a los indígenas, en especial de sus tierras, que permanecían intocables gracias a las oportunidades legales de la Corona española.

Ahora se puede decir que, en el periodo decimonónico, con la formación del Estado colombiano, y con el liberalismo como bandera, se decidió que las culturas

²⁷ *Ibíd.*, Tomo II, pp. 192-194.

indígenas eran una casta privilegiada y que la igualdad en toda la república se podría poner en entredicho.

Valga decir que el proyecto de homogeneización, que allí surgía, marcó una nueva tensión por la división de la tierra para los indígenas. Significaba un nuevo reto para su sobrevivencia como familia, pueblo, cultura y clase.

Desde luego, muchas fueron las preguntas que debieron hacerse los indígenas y que hoy mismo siguen vigentes: ¿Sumarse individualmente a la sociedad de ciudadanos de su época? ¿Responder en grupo por la tierra, su medio de subsistencia? ¿Qué hacer con su posición social? ¿Eran, indios o campesinos o clase popular? Las respuestas estaban ya dadas, en cuanto a grupo y etnia. Desde la Colonia, su ubicación en determinados territorios y su diferenciación en la división cultural del trabajo los ubicó en el lado opuesto a la de sus amos y/o empleadores.

No obstante, es desde esta posición vulnerable y excluida que ellos mismos ya veían la importancia de su tierra, pero solo como medio de refugio de sus tradiciones sociales y culturales, que se diferenciaba de la del otro. Mariátegui (1928) había dicho ya que el indio solo no es libre. Los indios sin tierra se dispersaban y perdían su libertad.

Retomando el escenario de tensión entre las partes en el siglo XIX, se filtra en el terreno la esencia transaccional del emergente Estado-nación. Los indígenas considerados ciudadanos, con igualdad formal en los derechos con respecto a los no indígenas. Así, la Constitución de 1821 —de aparente corte liberal— abolió el pago del tributo personal, el servicio personal obligatorio y al mismo tiempo propició la división de los resguardos argumentando que los indígenas debían ser iguales a los demás y no ser una casta privilegiada que a muchos de ellos impedía el acceso a la propiedad privada.

En este mismo sentido, y descontando algunas disposiciones temporales, entre ellas la expedida por Simón Bolívar en 1828, se incrementó la división de los resguardos y la extinción de los cabildos de indios. El resguardo, como institución colonial, fue percibido como un rezago del pasado que frenaba la entrada a la “europeización”. Detrás, se podía percibir el poder detentado por hacendados y

municipios, quienes pugnaban por instrumentos legales para apropiarse de las tierras de los indios.

La expedición de la Constitución de 1886, de corte católico e hispanista, reivindicó el periodo colonial, en cuanto a que la Iglesia se erigió nuevamente como “elemento esencial del orden social y político” de la nación. Los indígenas nuevamente fueron sus vasallos y los conejillos de indias de la labor épica de la cristiandad: la transformación de salvajes en civilizados católicos. Bajo su égida, se ralentizó y aplazó la autonomía y el desarrollo social y político indígena.

Dentro de este marco, se expidió la Ley 89 de 1890, que mantenía una percepción negativa de los pueblos indígenas —como incivilizados o salvajes— y se implementó una política de manejo indirecto de los pueblos indígenas —al estilo colonial— mediante el reconocimiento de sus cabildos y de sus tierras en forma colectiva, mientras que se procedía a su disolución definitiva.²⁸

Por lo tanto, los indígenas quedaron al margen de las decisiones y de la participación en la República, bajo la tutela y representación de las misiones católicas, y considerados como “menores de edad” en lo que atañe al régimen civil y penal de la nación. Las decisiones nunca consultaban a los indígenas, seguían siendo considerados grupos de población sin una madurez suficiente para determinarse.

Los misioneros ejercieron el control de la educación primaria para varones en el territorio asignado y el Estado confirió a estos el dispositivo de extensión de su dominio, con un territorio de 861.000 km², más de las dos terceras partes del país.²⁹

La Ley 89 de 1890 aportó oportunidades, pero hace parte del proceso de los Estados nacionales de homogenizarse, y no tuvo opción en ceder y en seguir la política de absorción en el modelo a las comunidades indígenas. Las oportunidades aprovechadas a esta ley se cuentan por montones, pero es de destacar que entre 1914 y 1918 se da la rebelión de los terrajeros del departamento del Cauca, dirigida

²⁸ Cf. Arango y Sánchez (1998).

²⁹ *Ibíd.*

por Manuel Quintín Lame³⁰, que marcaba la ruta de la disputa del poder de acceso a las tierras a las élites payanesas en las montañas caucanas, territorio original de sus ancestros.

En 1928 las élites dominantes, a través del presidente conservador Laureano Gómez, ponían más tensión al escenario de disputa, ubicando a los indios y a los “negros” como estigmas de inferioridad racial.

Como resultado, los primeros movimientos sociales que emergieron en el país en la década de 1920, vislumbraron en lo indígena el estandarte y base de la nacionalidad opuesta y complementaria, y acogieron una visión reivindicante de la cultura y la sociedad indígena, mientras que otros pensaron el resguardo como el germen de la futura organización socialista.

En particular, el interés del poder dominante salió a flote en 1944, cuando se inició un proceso de extinción de los resguardos de Tierradentro, en el departamento del Cauca, bajo el argumento de que sus poseedores habían perdido la identidad indígena. Era la tendencia predecible derivada del repertorio del Estado liberal que se inclinaba a negociar con opositores más definidos como eran los campesinos que con entidades colectivas que exigían un mayor esfuerzo de transacción. Es la economía de procesos, que rodea al conductor del Estado que temporalmente posicionó un proceso de homogenización o de absorción en casi todos los indígenas, incluidos los Emberá que se habían dispersado por Risaralda, Caldas y Antioquia.

De conformidad con la disputa, un nuevo aire agitó las banderas étnicas que, a partir de la década de 1940, enarboló el movimiento indigenista a nivel regional americano. En dicho año, se creó el Instituto Indigenista Americano en México. En 1941 se realiza el Primer Congreso Indigenista Interamericano auspiciado por el presidente Lázaro Cárdenas de México³¹.

³⁰ Reconocido y destacado líder indígena que abanderaba las luchas por los derechos de su comunidad en los resguardos del Tolima, y cuya labor se convirtió en guía de las luchas armadas y políticas de sectores radicales indígenas. Después se trasladó al departamento del Tolima donde logró la recuperación de tierras para los indígenas de esta zona. En los años 1980, su nombre fue utilizado como emblema por indígenas que conformaron el Grupo Guerrillero Quintín Lame.

³¹ Cf. Arango y Sánchez (1998).

En consonancia con lo anterior, esta ola de indigenismo favoreció que en 1943 se creara el Instituto Indigenista Colombiano. Este instituto auspició, como sociedad civil, la defensa del resguardo y estableció las bases de lo que sería una nueva política indigenista en Colombia. A pesar de que los impulsores lograron la constitución de esta oficina en 1958, claro está bajo la tutela del Ministerio de Agricultura y Ganadería con el nombre de Sección de Negocios Indígenas. Esta, por supuesto, tomó rumbos asistencialistas, continuó con la política de integración y desarrollismo, pero con el mismo argumento de disolver los resguardos y acabar con su aislamiento de la nación. Los intereses del Estado y sus elites gobernantes seguían en su invariable destino (Correa y Acero, 2013).

A partir de un relativo margen de maniobrabilidad dada a esta oficina, la situación demostraba que había un nuevo rumbo, originado a partir de la década de 1950, y con la influencia de un organismo multilateral como la OIT que adoptó medidas para proteger a los indígenas, entre ellos el Convenio 169 de 1989, de consecuencias vinculantes con las constituciones liberales de naciones como la república de Colombia.

En consonancia con lo anterior, la División de Asuntos Indígenas, significativamente ya en el Ministerio de Gobierno, posibilita la protección de la posesión de los resguardos con la Ley 135 de 1961 que expresamente prohibió la titulación de baldíos ocupados por indígenas.

A continuación, en 1964 ya el director de asuntos indígenas revelaba lo que es trascendental en este análisis y que tiene que ver que con las actividades de aculturación e integración ofrecidas a los grupos aborígenes con mejores niveles sanitarios, tecnológicos, educativos, agropecuarios, económicos, recreativos, deportivos y de mejoramiento del hogar. Así, el indio y en especial el andino empezaron a tomar conciencia de ser seres humanos iguales a otros, de sus posibilidades como tal y de sus derechos ciudadanos.

Sin embargo, esta óptica de comprender e inducir después el cambio que parezca realmente necesario en los indígenas y que sabemos obedece a una visión

liberal del Estado, encontró demasiadas tensiones entre las élites gobernantes en 1968.

De ahí que, en ese mismo año, la división de asuntos indígenas del Gobierno estaría manifestándose de acuerdo en la disolución de los resguardos y la conversión de estos en Unidades Agrícolas Familiares según las políticas agrarias nacionales y su ejecución bajo la orientación del INCORA.

Dadas estas condiciones adversas, pero con leyes permeables al litigio, se genera la irrupción de las movilizaciones indígenas de los años 70 que marcan el ascenso que tendría su cumbre temporal en la Constitución de 1991.

En principio, las organizaciones indígenas emergieron como un movimiento social, vinculado a las luchas campesinas. Los líderes de los movimientos sociales de ese entonces veían la lucha indígena como el estandarte de las luchas socialistas y comunistas, a diferencia del nacionalismo indígena de Manuel Quintín Lame que para principios del siglo XX buscaba la tierra y el reconocimiento de los indígenas, la lucha por sus derechos y por escenarios de participación, expresión y decisión sobre su destino y autonomía.

El naciente movimiento indígena de los años 70 propuso la recuperación de tierras y marcó el rumbo de la lucha a los demás grupos indígenas del país.

En ese sentido, se fueron dando los primeros pasos para la construcción del movimiento social, caracterizado —entre otros aspectos— por el influjo de las luchas campesinas de los años 70. Y a partir de las experiencias de recuperación de tierras de los indígenas del departamento del Cauca, empieza la concientización, lucha, defensa y recuperación de tierras en todos los territorios indígenas incluidos los de Riosucio en Caldas, que darían como resultado el reconocimiento de la existencia de los resguardos y de los derechos de propiedad de los indígenas en general y de los Chamíes en particular sobre el territorio.

En este sentido, las luchas indígenas de Riosucio especialmente se iniciaron en el resguardo Cañamomo-Lomapieta con la figura del cabildo en los años 70 que creó las bases para la defensa del resguardo, donde por la época el mismo gobernador de Caldas les ofreció el oro y el moro con tal de que renunciarán a ser

indígenas y que además dejarán de soñar con la recuperación de tierras porque eso era imposible.

El desenlace de este encuentro entre los bandos opuestos tenía de por medio la legislación que entonces era poca, pero que servía a los indígenas de asidero a sus pretensiones de territorio a través de diferentes repertorios en los que sobresale la ocupación de tierras, el litigio apelando a la Ley 89 de 1890 y a la ley de reforma agraria Ley 135 de 1961, enfocada a los campesinos pero que creativamente era usada como argumento para hacer resistencia y oponerse a las elites de poder.

No obstante, la Ley 89 de 1890, es una conquista de los pueblos indígenas de Colombia, por cuanto ha representado la posibilidad de conservar una legislación propia, conforme con los usos y costumbres indígenas, y de poseer tierras comunales bajo la figura del resguardo.

Por cierto, el artículo 1 de esta ley utiliza unos términos obsoletos, como las nociones de “salvajismo” y “reducción a la vida civilizada”, superados en el artículo 8 de la Constitución Política de 1991 que reafirma presupuestos contrarios a la marginalidad y la exclusión indígenas.

La lucha indígena se expresa principalmente a partir de los años 80, a través del CRIDEC —Comité Regional Indígena de Caldas—, bajo movilizaciones cuyas banderas eran la tierra, la cultura y la autonomía. La lucha por la tierra se inició al lado de las luchas campesinas agrarias de la ANUC —Asociación Nacional de Usuarios Campesinos—, bajo la cual hicieron recuperación de tierras, no como indígenas sino comunidades pobres, excluidas y vulnerables, víctimas de la violencia política de los años 40.

En 1976, acorde con su línea de lucha, los indígenas optan definitivamente por su organización propia. Y se realiza, en 1980, el Primer Encuentro Indígena Nacional. Luego, surgió la ONIC —Organización Nacional Indígena de Colombia— que como se evidencia es la que da posibilidades de organizarse al CRIDEC, acogiendo las estrategias de defensa de la autonomía indígena, la cultura y tradiciones, los territorios indígenas, la recuperación de las tierras, el impulso de organizaciones económicas y comunitarias, la educación bilingüe y bicultural bajo

el control de las comunidades, la recuperación e impulso de la medicina indígena y programas de salud acordes con las características sociales y culturales de las comunidades. Y la aplicación de la Ley 89 de 1890, como el referente legal más importante del momento.

La lucha entre los años 70 y 80 se resume en resistir al lado de la ANUC, recuperar tierras mediante invasiones y aprovechar la ley para titular predios especialmente mediante peticiones al INCORA, soportados en la Ley 135 de 1961 y en la Ley 89 de 1890. Por ejemplo, la Asociación de Cabildos Indígenas de Caldas fue creada en los años 80, como organización de primer nivel, soportada en la Ley 89 de 1890, aprovechando que esta facultó a estos cabildos para administrar lo relativo al gobierno económico de las parcialidades.

Como resultado del ascenso indígena en la lucha por la tierra, en Riosucio se formó el Movimiento Cívico Popular Indígena de Riosucio —MOCIPIR—, que aprovecha el Acto Legislativo 01 del 9 de enero de 1986 que posibilita la elección popular de alcaldes, entre otros, y lanza su propio candidato a la Alcaldía, pero este fue muerto el 18 de febrero de 1988. Este indígena salta a la palestra pública por su liderazgo como gobernador del resguardo indígena La Montaña. Acumulaba una amplia trayectoria organizativa y había participado en la fundación de la ONIC. Hizo parte del comité ejecutivo de esta organización por 5 años. Tener la Alcaldía no era tal vez el principal objetivo de los indígenas, pero sí un medio para consolidar su territorio y su identidad.

Desde 1982, los resguardos de Riosucio y Supía sufrieron la presencia de la “mano negra” y, posteriormente, con la guerrilla y los paramilitares un proceso de acoso y de deterioro de sus procesos sociales, organizativos, a tal punto que se sucedieron masacres y asesinatos por su accionar político. Ambas organizaciones, guerrilla y paramilitares, en procesos diferentes se desmovilizaron después y la relativa calma permitió nuevamente el regreso de los procesos políticos organizativos de los resguardos y sus demás organizaciones.

Pero volviendo al ascenso del indigenismo, este se reflejaba en las cartas constitucionales de varios países americanos. Colombia hizo lo suyo en la Carta

Constitucional de 1991, en cuya redacción intervinieron los constituyentes indígenas Francisco Rojas Birry y Lorenzo Muelas Hurtado.

Es desde este proceso de generalización que se fortalece lo indígena a nivel nacional. En 1990 y 1991, se hacen evidentes unos resultados o procesos de mediano plazo en las aspiraciones políticas de los pueblos indígenas: la llegada de tres de ellos a la Asamblea Nacional Constituyente y el reconocimiento constitucional de la existencia de los grupos étnicos con sus territorios culturales, se convirtieron en logros históricos, negados hasta entonces a las comunidades indígenas colombianas. La diversidad regional, étnica y cultural, la nación multiétnica y pluricultural, o la “interculturalidad”, afloran como las necesidades que urgen de un espacio en la sociedad colombiana, como un satisfactor político, más acorde con la realidad que vive el país y compatible con la ética universal y humanista de los principios que dan origen a las sociedades democráticas y participativas modernas.

La Carta Constitucional de 1991, con sus cerca de 30 artículos sobre los grupos étnicos, es uno de los ejes sobre los que se pone en perspectiva de oportunidades y de actualización las maneras de permitir el Estado-nación las genuinas transacciones reveladoras del más puro pragmatismo y creatividad frente a uno de sus potenciales oponentes de su esencia omnímoda y omnipresente.

De esta manera, esta Carta reconoce y protege la diversidad étnica y cultural en el territorio colombiano, desde su artículo 7 que dice que las lenguas y dialectos de los grupos étnicos son también oficiales en sus territorios, el artículo 10 que habla de que la enseñanza que se imparta en las comunidades con tradiciones lingüísticas propias debe ser bilingüe, el artículo 63 que dice que las tierras de resguardo son inalienables, imprescriptibles e inembargables, el artículo 68 que sostiene que los indígenas tendrán derecho a una formación que respete y desarrolle su identidad cultural, o el artículo 286 que da categoría de entidad territorial a los resguardos.

De igual forma, es importante el rol que juega en la lucha indígena la Ley 60 de 1993 que se impuso para que los resguardos indígenas se beneficiarán de los

recursos presupuestales del país y accedieran a los ingresos corrientes de la nación a través de las transferencias proporcionales a su población.

Pero tal vez uno de los logros más visibles entre la lucha indígena y las normas es el Decreto autónomo 1953 de 2014.

Este decreto es un importante producto de los acuerdos entre el Gobierno y la Minga Social Indígena y Popular, liderada por la ONIC y en la cual participó el CRIDEC, en octubre de 2013. Fue sancionado por el presidente Juan Manuel Santos, cuatro años después de haberse pactado en la minga y a través de las actividades de trabajo en la Mesa Permanente de Concertación con los Pueblos y Organizaciones Indígenas. Y se constituyó en un instrumento jurídico que hace ejecutivo el principio constitucional de respeto y garantía de la diversidad étnica y cultural, en el sentido de consolidar la autonomía política, administrativa y jurídica de los pueblos indígenas en Colombia.

Este decreto otorga mayor control a los indígenas sobre la ejecución de transferencias, ya no por las alcaldías municipales, sino que llegarán a ser manejadas directamente por las Autoridades Indígenas, lo que impulsó más la autonomía indígena.

Igualmente, pone la autonomía en el Sistema de Educación Indígena Propia —SEIP—, el cual recoge los derechos, normas, instituciones, procedimientos y acciones que garantizan el derecho fundamental a la educación indígena propia e intercultural, y que a su vez se desarrolla desde lo político-organizativo, lo pedagógico, la administración y gestión, un conjunto holístico que busca impulsar y consolidar los procesos de educación propia de acuerdo con las particularidades de cada pueblo. Asimismo, es su deber construir y fortalecer espacios de saber desde la propia cosmovisión, con el fin de fortalecer la construcción de un Estado pluriétnico y multicultural. Para lo cual, es imperativo preservar y fortalecer la identidad étnica y cultural.

Igualmente, busca preservar, revitalizar y recuperar las lenguas nativas y demás formas propias de comunicación y desarrollar procesos de investigación que contribuyan a la producción, y valoración de los saberes, prácticas y

conocimientos propios y su interacción con otros saberes y conocimientos. Por lo tanto, debe generar condiciones pertinentes y adecuadas para el establecimiento del diálogo de saberes, prácticas y conocimientos, para el reconocimiento y protección de la diversidad étnica y cultural. Es su propósito fortalecer el multilingüismo como estrategia para construir conocimiento y aportar al fortalecimiento de la autonomía y de las estructuras de gobierno propio de los pueblos indígenas y la consolidación e implementación de los planes de vida o sus equivalentes, que defina cada pueblo de acuerdo con la Ley de Origen, Derecho Mayor o Derecho Propio.

Además, el decreto afectó la autonomía puesta en la jurisdicción especial indígena que pretende hacer reconocer y respetar la competencia preferente y potestativa que tienen las autoridades de los pueblos indígenas para resolver sus propios asuntos en el ejercicio de la jurisdicción mencionada. Para esto, se destinarán los recursos suficientes para apoyo, fortalecimiento y funcionamiento de la jurisdicción especial indígena de manera general y en cada pueblo.

El trabajo de la mesa logró también el Sistema Indígena de Salud Propia e Intercultural —SISPI—, dirigido a la salud de los pueblos indígenas, cuidado integral de la salud según la ley de origen, derecho propio o derecho mayor. Deberá tener en cuenta el listado censal o aquellos instrumentos que por usos y costumbres definan los pueblos indígenas y un Sistema Único de Información Indígena Nacional. Asimismo, para la población indígena que se encuentra fuera de sus territorios, se garantizará el cuidado de la salud, toda vez que sea certificado por la autoridad u organización que lo representa.

El Estado colombiano tiene la responsabilidad de garantizar la financiación económica plena que se requiera para el funcionamiento del SISPI.

Los costos del SISPI serán determinados y fijados por las estructuras de salud propia según las particularidades culturales, dispersión geográfica y poblacional, zonas de conflicto y estado de salud comunitario.

La lucha de los indígenas llevó a construir la necesidad de defensa del patrimonio lingüístico a nivel nacional, la que se hizo realidad con la Ley 1381 de

2010 (Congreso de Colombia, 2010), la cual es un buen instrumento legal de apoyo para proteger sus derechos lingüísticos y los de sus hablantes.

A raíz de la lucha de los indígenas, previa a la Asamblea Nacional Constituyente y tras multiplicidad de enfrentamientos entre los grupos étnicos y el Gobierno nacional, fue propuesta y creada la Ley 21 de 1991, con vínculo al Convenio 169 de la OIT sobre los pueblos indígenas y tribales en países independientes.

Por otro lado, la acción colectiva de las mingas ha logrado mediante sus marchas, movilizaciones y diálogo, instalar un concepto como el de Minga Jurídica, que ha mostrado sus resultados en cuanto a la modificación y ajuste de decretos, la formulación de nuevas leyes, el ajuste del Plan Nacional de Desarrollo, la expedición de decretos reglamentarios como el de la Ley 121 de 1991 que además debe obedecer a lo estipulado en la jurisprudencia del Sistema Interamericano de Protección de los Derechos Humanos, el cual establecerá la protección de los Territorios Ancestrales Indígenas.

F) En cuanto a las luchas indígenas propiamente, se determina que en principio las organizaciones indígenas emergieron como un grupo asociado a un movimiento social, es decir, vinculados a las luchas campesinas. Los líderes de los movimientos sociales de ese entonces, veían la lucha indígena como el estandarte de las luchas socialistas y comunistas, a diferencia del nacionalismo indígena de Manuel Quintín Lame, que para principios de siglo XX buscaba la defensa de la tierra y el reconocimiento de los indígenas, la lucha por los derechos y por escenarios de participación, expresión y decisión sobre su destino y autonomía.

La ONIC, pensada como una gran “maloka”³² de los pueblos indígenas del país, surgió en 1982 como resultado de un consenso de las comunidades y pueblos indígenas colombianos reunidos en el I Congreso Indígena Nacional.

³² Vivienda central de muchos grupos indígenas de Colombia, donde se realizaban las principales relaciones sociales, familiares y políticas.

Desde su creación, la ONIC abanderó diversos procesos de lucha de los territorios indígenas de Colombia. Las afectaciones del desarrollo capitalista indiscriminado, la imposición de políticas estatales en detrimento de los valores culturales, el desconocimiento de los derechos territoriales y culturales integrales, la violencia y genocidio sistemático institucional y de los actores armados contra las etnias, entre otras, han sido algunas de las motivaciones fundamentales de los pueblos indígenas para mantenerse unidos bajo el techo de esta organización.

Para la ONIC, los principios tales como Unidad, Tierra, Cultura y Autonomía han sido convertidos en la base de su plataforma de lucha. Con la Unidad pretenden tener el mecanismo de fortalecimiento organizativo para la defensa de las comunidades indígenas. La Tierra se eleva como elemento esencial para la vida y desarrollo de sus pueblos indígenas. A la Cultura le es dada la categoría de fortalecimiento, rescate y persistencia de la identidad como pueblos indígenas. La Autonomía es la base para la aplicabilidad de los principios anteriores y como ejercicio de autoridad y poder.

La ONIC es básicamente un movimiento social, aunque muchos aún le recuerden su intento de liderar el movimiento político suscitado después de la Constitución de 1991.

La esencia de la plataforma de lucha de la ONIC la conforman: su defensa de la autonomía indígena y de los territorios indígenas, la recuperación de las tierras usurpadas, la defensa de la propiedad colectiva de los resguardos, el control de los recursos naturales situados en territorios indígenas, el impulso a organizaciones económicas comunitarias, la defensa de la historia, la cultura y las tradiciones indígenas, el control de la educación bilingüe y bicultural, la recuperación e impulso de la medicina tradicional y la exigencia de programas de salud acordes con las características sociales y culturales de las comunidades, la exigencia de la aplicación de la Ley 89 de 1890 y demás disposiciones favorables a los indígenas, y la solidaridad con las luchas de otros sectores.

El proceso de construcción de movimiento social de los Emberá Chamí, de inserción en el llamado postmodernismo, se ha caracterizado entre otros por el

influjo de las luchas campesinas de los años 70. Y a partir de las experiencias de recuperación de tierras de los indígenas del departamento del Cauca, empieza la concientización, lucha, defensa y recuperación de tierras en Riosucio, que da como resultado el reconocimiento de la existencia de los resguardos y de los derechos de propiedad de los chamíes sobre el territorio.

Los que habitan los resguardos de Riosucio son comunidades de diferente origen, especialmente Ancermas, Emberá Katío y Emberá Chamí, que se hacen llamar Emberá Chamí estratégicamente como unidad de lucha, e igualmente campesinas cuando la condición lo ameritó. Por lo tanto, su lucha es pragmática y creativa, así sea transigir en sus procesos de interculturalidad para unos y de aculturación y readaptación cultural, para otros, hasta el punto de haber transformado gran parte de sus tradiciones culturales como el atuendo, las prácticas de iniciación, la vivienda tradicional Emberá.

No obstante, se han propuesto ser distinguidos y diferenciados como gente con valores no contaminados. Hablan en español, aunque dicen estar recuperando de sus ancestros los valores simbólicos, en cierto sentido manifestación y guía de sus luchas. Valiéndose de elementos de la modernidad, se queridos han erigir como los adalides de la esperanza y de la vida y la hacen ver como su ventaja comparativa, fortaleciendo ante la nación mayoritaria un imaginario de bioetnia, preservadora y otorgadora de vida, de todo lo bio, negadora de la muerte. Es un discurso desde donde se ha ido gestando y consolidando un poder local.

Los resguardos aparecen ahora como un lugar estratégicamente ubicado en una zona de cruce de caminos sensible para la comunicación, el comercio y de consolidación de capitales producto de la explotación de minerales preciosos como el oro. Se localizan entre ciudades de la importancia de Medellín, Manizales, Pereira y Armenia, las cuales se hallan a menos de cuatro horas entre ellas, en plena zona cafetera en el cruce de las carreteras nacionales, que unen a su vez a los municipios de Anserma, Riosucio y Supía en el departamento de Caldas.

La población indígena de la zona, desde la Colonia, en la Independencia, la época republicana y en las posteriores colonizaciones, siempre permaneció en

contacto con la sociedad dominante. Pese a este contacto, se generó desde afuera de su cultura un contexto de invisibilidad, y hacia adentro se propiciaron escenarios de automarginamiento social, económico y político de esta comunidad. El resultado había sido la dependencia casi exclusiva a una económica de subsistencia, a través del jornaleo³³ en fincas de mestizos y blancos, y al mismo tiempo las inevitables alteridades con la cultura dominante, sobre todo por las incertidumbres entre los procesos de recomposición social, ante la oferta abundante de bienes y servicios, artículos suntuarios, bebidas embriagantes desconocidas y la influencia permanente de los medios de comunicación.

Los indígenas de Riosucio se nuclearon en torno a sus reivindicaciones políticas, de producción campesina, pobre aún, de clase popular, que se sentía excluida y vulnerable por las determinaciones del poder opuesto, la clase gobernante en el departamento y en la nación, poder que enfrentan con la movilización, la marcha, la protesta y la minga³⁴

Los indígenas de Riosucio lograron obtener más de 2.000 hectáreas de tierras recuperadas, cuya explotación se hace a través de familias de forma comunitaria, dentro de las cuales se han asignado lotes para que las organizaciones indígenas agrarias, de producción panelera, construyan sus viviendas, divididas en posesiones individuales de 1 a 4 hectáreas que dan una baja producción de café, plátano, caña, maíz y frijol (Gobernación de Caldas, 2004). La concepción de sostenibilidad ha sido retomada, pero se evidencia que en Riosucio continúa sin resolverse el problema de una tierra que garantice su bienestar como grupo.

Han establecido escenarios de crecimiento en opinión, participación y decisión con diferentes actores sociales, institucionales, culturales, económicos, delineando un entorno de posicionamiento del discurso del poder indigenista.

Lo 'bio' siempre ha estado presente, pero emerge ahora como un eje fundamental de lo que podría llamarse discurso político indio: el don de dar la vida, la tolerancia con el medio ambiente. Por eso, se oponen a las transnacionales

³³ Jornalero significa una labor agropecuaria por la cual se recibe un pago o un jornal.

³⁴ Es la actividad que reúne el mayor número de esfuerzos y representaciones para alcanzar un logro colectivo.

mineras y a los Tratados de Libre Comercio que permitieron el otorgamiento de licencias y títulos mineros o de explotación maderera, puesto que dicen afecta la armonía con el entorno, apuntalando una diferencia, aunque sin abandonar el valor de la praxis social, el arte de la coherencia en las necesidades y satisfacciones colectivas, lo que en su conjunto marca una estrategia de construcción social y política.

De tal forma, esgrimen su imaginario ancestral, soportado cada vez menos desde la periferia, y este ha venido siendo instalado como un dispositivo de poder étnico en la vida política local, regional y nacional. Las expresiones identitarias, de solidaridad, de sentido colectivo y comunitario, van marcando una visión político-cultural-económica, como estandartes de una práctica de lo común, del cabildo, aún más deliberante, participativo y decisorio que otros escenarios de participación del mundo no indígena, y como alternativa, dada la ausencia de propiedad privada de la tierra, y la comunión en el espacio, el territorio y los conocimientos.

Por lo tanto, lo indígena en Riosucio y Supía, como política, se ha propuesto transferir una percepción colectiva y diferente de la realidad y unas herramientas para transformarla, creando un nuevo contexto político y social, desde un grupo local marginal, un grupo poblacional que se reconfigura indio, en tanto vulnerable y excluido, a manera de resistencia moderna ante el Estado nacional. Un poder local que aprovecha el aprendizaje y dominio del idioma español, tanto como vehículo de asimilación y transformación interna, como de instrumento político que les ha permitido dialogar y concertar sus intereses y necesidades con la sociedad dominante, y proyectarse a la escena política para defenderse e interactuar tanto desde el Comité Regional Indígena de Caldas —CRIDEC— y el Comité Regional Indígena de Riosucio —CRIDER— como desde la Asamblea Departamental de Caldas, la Alcaldía Municipal de Riosucio, su Concejo Municipal y el mismo Congreso de la República de Colombia.

La expresión más reciente de las mingas da cuenta de un movimiento social nacional que es la fuerza actual más importante de negociación, denuncia y movilización política con que cuentan los actores, en especial indígenas, para interactuar con las élites gobernantes a nivel nacional.

Su nivel de presión y de confrontación no supera a los paros cívicos de los años 70 y 80, que lograron paralizar al país de manera total y parcial para presionar por sus demandas.

Sin embargo, el movimiento social indígena no es radical ni tiene intenciones de hacer la revolución. Su objetivo no es acabar con el Estado porque a través de él han alcanzado muchos de sus éxitos. Los líderes indígenas Emberá así lo han manifestado: su escenario no es la violencia, ni acabar con la ley blanca.

Con respecto a lo anterior, si bien Tarrow (1997) trata de advertir sobre el ciclo de un movimiento social cuando dice que, dado que los movimientos nacen, se “difunden y son procesados a través de la lógica de las oportunidades políticas, es la cambiante estructura de oportunidades que emerge de un ciclo de protesta la que determina quién gana y quién pierde, y cuándo la lucha conducirá a la reforma”.

El lenguaje que emplea el movimiento social indígena, en el caso del CRIDEC, es muy importante para mantener en alto la identidad colectiva (Klanderman citado por Tarrow, 1997).

Inicialmente, la minga de 2013 logró que se agendará el tema de la autonomía y que esta, a su vez, tuviese resultados posteriormente gracias al escenario de concreción como fue la Mesa Permanente de Concertación con los Pueblos y Organizaciones Indígenas y la expedición del Decreto autónomo 1953 de 2014. Lo cual, fue superior a los repertorios, marcos y organizaciones pues se constituyó en uno de los incentivos más fuertes y esenciales dado su resultado en las estructuras y cambios en las oportunidades políticas (Tarrow, 1997), y que se dio en el momento en que un Gobierno liberal entró en un escenario de genuina transacción donde los indígenas proyectaron su creatividad y pragmatismo (Joas).

Valga decir, el desarrollo cultural y comunitario indígena de la comunidad es un proceso. En términos de Joas y de Dewey, no es lo deseable hablar de obstáculo, pues la comunidad indígena Emberá de Riosucio (Caldas) es una de las más desarrolladas en cuanto a capacitación y en cuanto a desarrollo en las diferentes áreas de etnosalud, etnoeducación y etnocultura. Y con respecto al territorio, las transacciones (Dewey) indígenas han recibido nuevas hectáreas de tierra que han

pasado bajo la figura de saneamiento de tierras: es tierra colectiva. Entonces, es un proceso que va muy avanzado, aunque tienen obstáculos porque hay territorios indígenas ocupados por comunidades afrocolombianas. Y hay restricciones en la parte etnoeducativa, hoy en más de un 90% ya adelantada, y restricciones en el área de etnocultura.

En este sentido, es viable decir que el fenómeno que se expresa en esta indagación evoca el encuentro de culturas en la historia social moderna, que nos ha llevado a ver cómo los pactos sociales han estructurado los Estados nacionales. El contrato social moderno parte de, entre otras premisas, la propiedad privada como un elemento fundamental, parte de su génesis sobre el que se edifican sus estructuras hechas a la medida de la burguesía liberal establecida sobre un mundo racional, dotado de una homogénea identidad con sus imposiciones cargadas de buena fe: igualdad, libertad y fraternidad.

No hay desenlace incruento en este proceso. Al fin y al cabo es producto de un triunfo que, tarde que temprano, requiere consensos y diálogos, ajustes y reajustes.

En el siglo XIX, el Estado-nación en Colombia —narrado por sus elites desde la Constitución de 1886— tenía como postulados una racionalidad cartesiana con el sujeto pasivo y la realidad objetiva, un entorno estable, inamovible y fijo. Este esquema, bajo diferentes modulaciones, planteó una visión sustancial y pasiva de los actores sociales respecto de un entorno institucional acabado y concluido en el que no había cabida para la creatividad (Joas, 1998).

Sin embargo, la creatividad del aborigen irrumpió desde el mismo encuentro con el otro, y está en una dialéctica relación pasiva-activa-pasiva con el otro, anticipa y promueve modificaciones a este mundo mucho antes del siglo XIX, pero igual llega ya transformado a este punto axial y en un rol inicial pasivo, pero igual constructivo, sobre la base de la precariedad del orden instituido, sin aparecer aún las circunstancias que se convertirían luego en nuevos modelos de conciencia y subjetividad, así como de objeto.

G) Ahora bien, los planteamientos de Joas recogen dos máximas, a saber:

1. La conciencia y el valor de la situación presentada en el marco de la relación sujeto-objeto, emanan de la acción humana.
2. El carácter situado de la acción: donde se propone que el destino del hombre decanta en la creatividad humana.

En cuanto a la primera (1), las transformaciones en las formas de acción colectiva e individuales nacen de las situaciones problema que ha debido sortear cada grupo humano en contextos diferentes. En la segunda (2), para sortear estas contingencias ha sido necesario aplicar soluciones creativas para modular o cambiar radicalmente su forma de actuar, con la intención de intentar alcanzar de manera exitosa los objetivos propuestos.

Se piensa que esto fue lo que sucedió en el caso de las comunidades indígenas, y en particular del pueblo Emberá de Colombia. Ellos, en su devenir histórico-social, fueron modificando sus formas de lucha, con base en las necesidades planteadas por cada contexto particular.

En este sentido, después de la trayectoria de lucha de los indígenas en los años 70 y 80 con recuperación de tierras y la defensa del territorio, la unidad y la consolidación organizativa, deciden participar en las elecciones a la Alcaldía de Riosucio. Los Emberá de Riosucio habían constatado que muchas de sus interacciones políticas estaban expresadas en la lucha organizada pacífica, pero igualmente —en general— venían fraguando, desde los años 80 hacia acá, una propuesta política soportada en las organizaciones indígenas que ya les regían, principalmente su organización de segundo grado, el Consejo Regional Indígena de Caldas —CRIDEC—, la cual, desde su conformación en 1985, orientó sus políticas regionales de aplicación en los Territorios Indígenas de Jurisdicción Especial, con base en los principios de Unidad, Territorio, Cultura y Autonomía.

De esta forma, como órgano político-organizativo y comunitario de sus comunidades, dimensionó su accionar desde los Planes de Vida, la Ley de Origen y el Derecho Mayor.

Simultáneamente, los Emberá fundaron la Asociación de Cabildos Indígenas de Caldas —ACICAL— y en 1987 deciden incursionar en la vida política electoral de la región.

Su primera expresión se da a través del Movimiento Cívico Popular Indígena de Riosucio —MOCIPIR—, que aprovecha el Acto Legislativo 01 del 9 de enero de 1986 de alcaldes populares, pero su candidato fue muerto y quedó truncada la primera experiencia.

Sin embargo, su accionar continúa porque la razón de ser del indígena no es la de un partido político, su comportamiento es el de una organización social con otra disciplina colectiva en sentido de lo organizativo, como unidad de pueblo indígena, que tiene un tratamiento en distintas vías: a través de marchas políticas, y con la expresión cultural en eventos de tipo local, regional, departamental y nacional. También, en el campo político electoral. Igualmente, en el desarrollo de proyectos que son de beneficio comunitario donde se da gran prevalencia al trabajo colectivo.

Su accionar no se supedita al campo electoral del municipio de Riosucio, a pesar de que el cálculo indígena es que la población indígena de Riosucio es del 90%, por lo que se sienten también riosuceños, de ahí que hayan vuelto a participar en otras elecciones, 2004-2007, 2012-2015 y 2016-2020, eligiendo alcaldes casi sucesivamente por tres períodos. Su norte tampoco se ha diluido por haber perdido a tres de sus candidatos por asesinato: Gilberto Motato (1988), Fabiola Largo (2002) y Gabriel Ángel Cartagena (2003).

Lo que ha hecho que su propuesta sea refrendada por varios periodos es la diferencia desde la responsabilidad, la transparencia, la vigilancia y el control de las obras. Entonces, en ese sentido, no se ve al indígena líder sino a la organización que lo respalda.

Por lo visto, se deduce que en la nación colombiana la constante es la falta de solidez en consensos definitivos. Recientemente, su historia joven republicana sufrió un último gran ajuste, donde todos pudieron visibilizar a los que están por fuera del contrato social. Pero su historia está también siendo contada ahora por la

inesperada irrupción de los indígenas en las arenas de la política para seguir poniendo un reto a las elites de la sociedad dominante y mayoritaria.

Hoy, un grupo pequeño de indígenas está reclamando su lugar en el Estado-nación. Lo cual, motivó el presente trabajo, siguiendo una metodología analítica, combinando la revisión bibliográfica de la doctrina, la jurisprudencia y la legislación y las luchas sociales, y tratando de percibir lo que los grupos étnicos indígenas en general y un grupo como los Emberá se han propuesto para mejorar sus condiciones de vida.

Sus procesos de sobrevivencia están marcados por la resistencia y la defensa del territorio. Luchan por su identidad. Sus formas organizativas y su autogobierno representan un reto para la monocultura que erigió los Estados nacionales, donde se impone un grupo privilegiado sobre los demás.

Su lucha es una causa que permanece viva gracias a su antagonista: las elites dominantes en el Estado moderno.

H) A partir de la información obtenida por medio de las entrevistas realizadas a representantes del gobierno regional y a dirigentes de los distintos cabildos indígenas asentados en el municipio de Riosucio (Caldas), así como del análisis de sus respuestas a cada una de las preguntas de cierre que conforman las 5 dimensiones y que se han analizado separadamente en el capítulo 5, se ha podido demostrar que a lo largo del tiempo, y con el concurso permanente y combativo de los pueblos aborígenes, Colombia ha ido construyendo su propia legislación indígena que constituye, para los pueblos aborígenes, una verdadera estructura de oportunidades que permite sin lugar a dudas la inclusión de los grupos indígenas dentro de la sociedad mayoritaria en condiciones de igualdad en cuanto a derechos se refiere, y que la comunidad Emberá lo sabe y le otorga gran importancia a su conocimiento y aplicación. Así, queda demostrado en el análisis de las respuestas proporcionadas por los entrevistados a las preguntas que conforman las dimensiones 1 y 2 (legislación internacional y nacional) del capítulo 5.

Además, a medida que se han ido esculpiendo estas estructuras legales, el pueblo Emberá utilizando su “creatividad sitiada”, su respuesta inteligente ante las contingencias, ha entendido que su atávica estrategia para reclamar sus derechos, generada por siglos de injusticia y enmarcada rígidamente dentro del conflicto y la confrontación directa con las fuerzas del orden, resulta bastante costosa en vidas y menoscaba el prestigio de sus líderes al interior de la comunidad, tal como lo demuestra el análisis de sus respuestas a la dimensión 5 del capítulo 5. También, como resultado de su reflexión, han transformado su estrategia de acción.

De hecho, en las entrevistas y en el análisis de las respuestas que conforman las dimensiones 3 y 4, se pone de manifiesto cómo los líderes valoran casi por unanimidad sus relaciones con el poder regional y ya tramitan por los canales oficiales sus quejas y reclamos para resolver las inconformidades que se presentan, y que seguirán presentándose porque no existe un sistema perfecto. Con la respuesta a la última pregunta cerrada e intervalar, afirman que con la legislación que existe actualmente en Colombia, no tiene sentido morir por un ideal. Porque ese ideal estará ahora compuesto de múltiples metas intermedias que se podrán tramitar institucionalmente.

El pueblo Emberá Chamí ha sabido enfrentar con creatividad las contingencias de su trasegar histórico. Sus éxitos relativos, alcanzados durante muchos años por medio de la confrontación directa con las fuerzas del orden establecido, el costo económico, social y las pérdidas humanas derivados de aquellas confrontaciones, así como la transformación paulatina de la arquitectura legislativa nacional construida casi siempre a partir de sus protestas sociales, lo han llevado a modificar la estrategia de su acción social.

Aquella estrategia centenaria de confrontación directa y muerte para la defensa de su territorio y de su gente, va quedando en el olvido. Rápidamente, va apareciendo un nuevo orden social donde gana importancia el conocimiento, y la utilización instruida de las herramientas legislativas existentes. La toma del poder regional por medio del voto popular, así como la posterior vinculación a la política institucional, les permite ahora ser los gestores de su propio desarrollo. Con el uso adecuado de los recursos que llegan del gobierno central (que no son para nada

despreciables), construirán ellos mismos las condiciones de vida digna que siempre reclamaron con vehemencia.

Así, va quedando claro para el pueblo Emberá, y algún día tal vez para todos los pueblos indígenas y los grupos alzados en armas que aún quedan en nuestro país, que la violencia como instrumento de lucha política en este nuevo orden social del postconflicto, no tiene cabida. Las nuevas herramientas para tramitar las diferencias políticas son ahora la protesta social pacífica, la palabra y las leyes. La palabra entendida como la argumentación, es decir, aquel ejercicio conjunto de la inteligencia y la palabra, para intentar persuadir al otro presentándole de la manera más organizada posible los principios o las ideas a los que se desea que adhiera. Pero como no siempre será posible llegar a acuerdos, nos quedan las leyes y los tribunales cuando no podamos lograr los acuerdos. Cuando llegemos allá, cuando aprendamos a tramitar todas las diferencias de ese modo, tendremos finalmente un país en paz.

El Estado colombiano transformó finalmente su percepción respecto a los pueblos originarios, desde cuando comenzó a considerarlos no como salvajes, sino como “mayores de edad”³⁵. Paulatinamente, fueron siendo considerados ciudadanos dotados de derechos tanto individuales como colectivos. En esta nueva dinámica del postconflicto, se abona el terreno para que los pueblos indígenas mediante la gobernanza otorguen la legitimidad que el Gobierno nacional requiere, y acepten trabajar cooperativamente respetando el orden establecido y armonizando la vigencia de cada una de sus naciones.

Significativo, el reconocimiento de la consulta previa como derecho de gran importancia para los pueblos indígenas.

Fundamental, que las instituciones pertinentes velen por su cumplimiento y no permitan que se corrompa.

³⁵ En términos de la ilustración.

Necesario, que el movimiento indígena haga uso permanente del marco de oportunidades y que convierta a las instituciones internacionales en su aliado permanente.

Históricamente, los pueblos indígenas han vivenciado multiplicidad de situaciones que han irrumpido en su vida cotidiana, las cuales pueden ser consideradas como contingencias que, para una parte de sus comunidades, han amenazado con socavar sus costumbres y hábitos tradicionales que se hallaban latentes en sus marcos de acción social, en contextos que ponen de manifiesto diferentes recursos donde no queda más opción que enfrentarlos desde el uso de la creatividad humana.

Así, en el despliegue del presente trabajo, se pudo apreciar que una de las mayores problemáticas que vivencian los pueblos originarios es el poder que las instituciones tienen sobre sus territorios a pesar de ser considerados en muchas ocasiones como resguardos.

Afectar e intervenir el territorio indígena, es parte constitutiva en la hibridación que, para parte de la comunidad, socava su entramado cultural, vulnera su mundo espiritual y, con ello, altera por completo su orden social. Son parte del entramado de la hibridación social que ha suscitado confrontaciones, unas veces pacíficas, otras menos violentas, otras más violentas, entre el Estado y los pueblos indígenas, posibilitando una doble hermenéutica en términos de Anthony Giddens, puesto que conllevó a:

Primero: el Estado colombiano transformó su percepción respecto a los pueblos originarios, comenzando a reconocerlos como “mayores de edad”, dejando de denominarlos salvajes para irlos reconociendo paulatinamente como ciudadanos, dotados de derechos tanto individuales como colectivos. Es una nueva dinámica que contribuyó a que los pueblos indígenas comenzaran a reconocer la legitimidad del Gobierno nacional y aceptaran trabajar de forma asociada en pro del respeto por el orden de la sociedad mayoritaria, sin interferencias en el orden establecido en las sociedades tradicionales, impulsando la preferencia de una

legislación indigenista que tiende a la garantía y el respeto de cada uno de los pueblos.

Y segundo: los pueblos indígenas iniciaron la transformación en sus formas de acción frente a las situaciones contingentes, motivo por el cual fue lograda la constitución de un movimiento social que tiene impacto a nivel nacional e internacional. Asimismo, los grupos originarios comenzaron a reconocer la legislación nacional como una forma legítima de acción para velar por el respeto de sus territorios, de su cultura y de su gobierno tradicional.

Observándose cómo, con cada enfrentamiento, se fue presentando un cambio en el sujeto, y al mismo tiempo en la sociedad. Así, ambos sectores obtuvieron logros, pero también pérdidas.

Todo ello, motivó grandes cambios en el imaginario colectivo de la sociedad mayoritaria, y al mismo tiempo de las poblaciones indígenas. Por lo cual, se abrió una estructura de oportunidades, aprovechadas por las comunidades indígenas, que posibilitó su participación democrática para la administración del gobierno municipal. Marco de oportunidades políticas que fue aprovechado y que es considerado como una solución creativa a la resolución de sus diferentes problemáticas, tal como lo es el caso del pueblo Emberá de Riosucio (Caldas).

Es decir, primero se logra el cambio del concepto con que se referían a los pueblos indígenas, dando paso al reconocimiento como sujeto colectivo de derechos. Así, se abre un marco normativo de indigenidad en protección de sus derechos, el cual es utilizado de forma constante, aunque no siempre funcional y, finalmente, se le permite el acceso al poder público de la sociedad mayoritaria. Todo ello logrado a través de la transformación en las formas de lucha y el aprovechamiento de la apertura suscitada en la estructura de oportunidades políticas, como resolución creativa a las situaciones contingentes que el contexto les presentó sosegadamente.

De igual manera, es de considerar que, mientras el Estado colombiano se refiera a los grupos étnicos como minorías, seguirá excluyéndolos de forma discursiva y como forma de dominación política. Sin desconocer el gran esfuerzo

que se ha realizado al crear un marco normativo proindigenista, lo cual implica una transformación social positiva para los grupos étnicos pero que, sin una aplicación efectiva, no es para nada funcional, tal como ocurre en la realidad política del país.

Por otro lado, es significativo el reconocimiento de la consulta previa como derecho de gran relevancia para los pueblos indígenas. Por lo tanto, se requiere que las instituciones pertinentes velen por su cumplimiento, legitimando así su derecho propio sobre la territorialidad. También, se hace necesario que el movimiento indígena haga uso de forma constante del marco de oportunidades que las instituciones internacionales despliegan para su reconocimiento de derechos como pueblos originarios, generando de manera permanente aliados estratégicos e influyentes que contribuyan con la ampliación de sus marcos de acción.

Finalmente, es importante que el Estado colombiano dé primacía a los derechos territoriales de los pueblos indígenas, más que a la disposición de las empresas para la explotación del subsuelo, cuando ni siquiera el país obtendrá mayor beneficio de ello. Definitivo, que existan tribunales de arbitramento absolutamente imparciales cuando se trate de dirimir conflictos entre los intereses de las grandes multinacionales que explotan los recursos naturales en Colombia, y el derecho a los territorios de los pueblos indígenas.

I) Recapitulando, podemos decir que en Colombia hay una gran variedad de culturas, entre ellas los indígenas. Los indígenas son una minoría étnica, que ahora se ha ganado un lugar en la cultura de la nación, a pesar de que en alguna época el término genérico “indio” era rechazado por los indígenas, no solo porque era una categoría que denotaba desprecio sino porque amalgamaba su particularidad. Ellos, hoy se llaman con orgullo: paeces, wayúus, sikuanis, emberás, tules, guambianos, tikunas, etc.

Además, tienen una gran variedad lingüística y su propia medicina. La cultura indígena está muy ligada al país mestizo. Las mismas costumbres de los blancos demuestran que se vive una multiculturalidad en la comida y muchos atuendos y tejidos indígenas son parte de la cultura colombiana.

Lo llamado indígena, indio o indigenista o indiano viene a representar una visión emergente en el mundo moderno regional y local, y que caracteriza a movimientos que en el contexto local, regional y nacional vienen superando los rezagos de los escenarios de protesta y violencia, acabando la estigmatización social y la postura contestaría frente al sistema. Ahora, su visibilización como pueblo, ha roto el imaginario de las miradas folklóricas y tropicalistas, que los reducían a un ser desnudo e inocente frente a la racionalidad universal.

En síntesis, en Colombia se cuentan 115 pueblos indígenas diseminados a lo largo del territorio nacional, que se aferran a la cultura indigenista como método de resistencia y de crecimiento político, desde la diferencia y su aporte, intercambio y participación de lo local, en tanto estrategia de sobrevivencia en la sociedad mayoritaria globalizada. Han puesto su énfasis en conceptos como territorio, para posicionarse ante toda la nación no indígena, y la esperanza, que se muestra como su principal valor de diferencia. Esta, su política, va desde afirmar que la palabra de sus ancestros vibra en sus corazones, hasta defender el rugido del jaguar y su conjunto de visión cosmogónica. Alimentan sus creencias y se mueven hacia categorías políticas, y hacen de esto un estandarte sin importar si es metafísico o de filosofía verde. No obstante, es su praxis social, la que se revela como testimonio de cambio en el espacio público de la vida local, regional y nacional.

El movimiento social indígena se ha construido teniendo como contradictor predominante al Estado liberal, y sus élites, de por medio. Con su discurso y con su lucha ponen en entredicho las prácticas absolutistas, las injusticias, las inequidades y las acciones dominantes de sus oponentes.

Sin embargo, el amplio repertorio que hoy agencia el movimiento social indígena supera la recurrente oposición a las políticas estatales locales. Además, hay un nuevo escenario de hibridación social que pone en juego lo que han defendido como identidad.

Dada la gobernabilidad y la gobernanza de los gobiernos que han dado al Estado una visión cooperativista y horizontal, este ha extendido su maniobrabilidad

a los intereses de actores privados con ánimo de lucro, desplazando a otros actores sociales que en su conjunto resignifican y dinamizan hoy el contrato social.

Allí en el lugar común, la naturaleza de los enfoques e interpretaciones de poder y de posición mutan su accionar hacia nuevas identidades y aprovechan sus oportunidades para posicionarse en la lucha por el mejor lugar. En este caso, los indígenas están tras alcanzar más visibilidad, y por eso aprovechan las oportunidades del sistema, su legislación y sus dilemas para participar en muchos escenarios y así mejorar sus condiciones de vida, su estado de bienestar. Pero su entrada a la contienda electoral, por ahora, solo se vislumbra como un paso más para escalar en el fortalecimiento de sus interés colectivos, que les permitan un gobierno propio, una autonomía, un territorio, y consolidar su identidad, su cultura, su lengua, su educación y su salud.

Pero la paradoja es que esto los integrará cada día más al Estado-nación, el propósito más explícito desde que se erigió como multicultural.

De ahí que la mirada desde la exclusión haya sido posicionada como una estrategia tradicional de lucha de los indígenas contra la máxima expresión ética y estética, el Estado-nación, que ellos desde su óptica han observado como espectadores. Pero las leyes para abordarla, que antes eran su barrera, hoy son su apoyo para dejar de ser pasivos. Y ahora, adentrados en las aguas del mundo globalizado, deberán esgrimir nuevos repertorios de lucha.

Como corolario: en 1948 cuando la ONU aprobó en París la Declaración Universal de los Derechos Humanos —en la que se dice que no debe haber “diferencias de razas, sexo, idioma y religión”— y posteriormente cuando la UNESCO promulgó en 2001 la Declaración Universal sobre la diversidad cultural y la elevó a la categoría de patrimonio común de la humanidad y erigió su defensa en un imperativo ético indisoluble del respeto de la dignidad de la persona —“Existe un ser vivo sobre la Tierra, que no se parece a ningún otro, y que es un ser de cultura”—, se mantuvo una retórica que si bien no toca las realidades estructurales, sí reorienta el concepto de humanismo en el siglo XXI.

En función de la diversidad cultural y desde ese factor tan necesario para el género humano como la diversidad biológica para los organismos vivos, se abre la esperanza de propiciar mejoras en los procesos de convivencia, a partir de la convicción de que, como dice Koichiro Matsuura³⁶, “el diálogo intercultural es el mejor garante de la paz”.

De tal forma, pasar del reconocimiento a un desarrollo legal y cultural en sintonía con la Constitución y las leyes, significa que ahora se siga hablando por ejemplo de avanzar en la coordinación entre la jurisdicción especial indígena y el sistema judicial nacional, donde desde luego se estaría construyendo un escenario intercultural más complejo, pues haría necesario visibilizar y explicitar las variables o categorías indígenas ante las del derecho común positivista ya definidas, en donde da un nuevo escenario de transacciones. Es un nuevo escenario de lucha entre los criterios verticalistas propios del Gobierno —y la elite gobernante nacional— y la propuesta de horizontalizar más la gobernanza hacia los indígenas a través de la cooperación entre actores con sus jurisdicciones en disputa.

La Constitución Política de Colombia brinda las oportunidades a los indígenas, pues reconoce la diversidad étnica y cultural de la nación, el uso de los idiomas indígenas dentro de sus territorios, el patrimonio cultural y los resguardos indígenas, y también consagra una representación mínima de los indígenas en el Congreso de la República y su derecho a participar de los ingresos corrientes de la nación. Además, crea las entidades territoriales indígenas y reconoce la existencia de autoridades propias y de la jurisdicción especial indígena.

Igualmente, la situación mejoró con la Ley 74 de 1968 que ratifica e incorpora los Pactos de Derechos Civiles y Políticos y de Derechos Económicos, Sociales y Culturales. Y, en el mismo sentido, la Ley 22 de 1981 que ratifica la Convención contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia.

El impacto en el proceso de ascensión indígena de la Ley 21 de 1991 radica en que el Estado liberal ratifica el Convenio 169 de 1989 de la OIT beneficioso para

³⁶ Director General de la UNESCO.

la igualdad, la autonomía y respeto por el territorio de los indígenas en la sociedad mayoritaria. Este convenio es de trascendental respaldo jurídico y legal para las luchas indígenas posteriores. De la misma manera, se da un gran salto hacia la autonomía indígena, en sintonía con el concepto de entidades territoriales con la Ley 715 de 2001 que establece las transferencias a los municipios (Sistema General de Participaciones).

La cultura indígena, tan ligada al medio ambiente, se ve favorecida con la Ley 99 de 1993 que reglamenta la política ambiental del país y establece el derecho a la consulta sobre decisiones administrativas referida a la explotación de recursos naturales existentes en territorios indígenas. Desde el Decreto 804 de 1995, se inicia el proceso de legal de reglamentar la atención educativa para los grupos étnicos, que después mejoraría con la autonomía en la educación indígena a través del Decreto 1953 de 2014.

Igualmente, la cultura indígena recibirá otra respuesta legal a sus demandas por reconocimiento de su medicina ancestral a través de Decreto 1811 de 1990, contemplada posteriormente en el Decreto de autonomía 1953 de 2014. Además, por ser víctimas del conflicto armado colombiano, los indígenas demandaron protección con una norma, que se brindó inicialmente con el Decreto 1396 de 1996. Por ello, se creó una Comisión Nacional de Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas y el Programa de Atención a los Indígenas Víctimas de la Violencia para que se apersonarán de evitar el recrudecimiento de la violencia en los territorios indígenas.

Las comunidades se han visto enfrentadas a las multinacionales mineras y madereras, problemática que se intentó frenar con el Decreto 1320 de 1998 que reglamentó las actividades de consulta cuando se van a adelantar actividades de exploración o explotación de recursos naturales no renovables existentes en territorios indígenas o de comunidades negras.

Los indígenas debieron abandonar muchas veces sus territorios por las masacres y asesinatos cometidos contra sus líderes y personas representativas de su comunidad, por tal motivo la Ley 387 de 1997 intentó cobijarlos y darles las

garantías de retorno. Además, la Ley 691 de 2001 facilitó la participación de los grupos étnicos en el Sistema General de Seguridad Social en Colombia, y el Decreto 951 de mayo 24 de 2001 mejoraría la vivienda de los indígenas desplazados.

Pero debemos destacar que el trabajo de litigio de las comunidades indígenas ha adquirido unas dimensiones mayores gracias al especial uso de la acción de tutela.

La Corte Constitucional ha sido el foco de este despliegue legal, tal vez porque este tribunal está facultado para sentar jurisprudencia. Muchos casos que trata la Corte Constitucional abordan los derechos de los pueblos indígenas que llegan a esta instancia a través de las revisiones de casos de tutela (Olsen, 2008).

La validez del presente trabajo, principalmente radica en aportar al medio académico la interpretación sobre importantes elementos de este proceso político-social, considerado desde las manifestaciones y actitudes pasivas y/o activas de los Emberá Chamí, su relación con sus contradictores culturales, y sus reacciones para aprovechar el encuentro con sus oponentes en una dialéctica de preservación, para lo cual negociaron y transmutaron parte de sus valores del pasado sin perder aún el control del colectivo.

Estas reacciones, puestas a disposición de una deliberada y premeditada causa-efecto, debieran dar como resultado las certezas intelectuales esperadas, que tal vez las realidades cotidianas de los Emberá Chamí enseñan y que es nuestro deber exponer desde el mundo intelectual. Como muestran sus luchas, vivieron y enfrentaron al través del tiempo en desigualdad, y decidieron esperar a que la fuerza de sus resistencias pudiese equilibrar los roles de poder, siguiendo una línea de interpretar y aprovechar las legislaciones del sistema, la justicia y la vida en general, que ahora comprendemos en su totalidad, gracias a su despliegue creativo en la lucha como movimiento social y en sus diferentes repertorios, entre ellos el litigio.

J) Finalmente, se trata es de entender cómo una cultura indígena, en este caso los Emberá, en la dicotomía de habitar rural-urbana, se concibe y recrea políticamente

y socialmente en las certidumbres e incertidumbres cotidianas de su identidad que se debate en la hibridación social. El pensamiento indígena sigue en su decisión de enfrentar el resignamiento al determinismo histórico-social y cultural del ser humano indígena, pues fue el que los llevó a aceptar y a rechazar al mismo tiempo a su contradictor cultural, con saldo aparentemente desfavorable para ellos, pero que sin embargo es al mismo tiempo un aporte al delineamiento de un contrapoder no-violento pragmático y creativo, acorde con la configuración construida en la forma peculiar de modular la Conquista, la Colonia y ahora la República.

De tal manera, focalizar a los Emberá Chamí en este estudio, es de hecho una determinación que pretendió resaltar y detallar un contexto que tiene validez y valor por el sentido y los símbolos contruidos allí por los actores y autores de una historia local que, ahora y siempre, se recontextualiza por los intereses de cada uno de ellos en la dirección identificada como eje de este ejercicio.

Pero, su fuerza local tiene una razón de ser por la influencia y relación con la vida regional y nacional tanto ahora como en el pasado, aspecto que este trabajo debió asumir como un determinante y que terminó siendo decisorio en la manera de organizar una lectura.

Este estudio puede servir de base para que otras comunidades académicas aborden indagaciones sobre el poder de las minorías étnicas y sus formas de acceder a la igualdad y sostener una lucha sin desaparecer o diluirse en las culturas mayoritarias.

Tal vez, se logre emprender una corriente de estudios que vea las opciones del pragmatismo y la creatividad, de la hibridación social, como un argumento válido para la acción social. El sujeto aquí se ha transformado más que otros si se trata de las esencias originarias, pero es la genuina transacción lo que los ubica en el escenario de poder que hoy ostentan, desde su posición de indígenas y minoría étnica.

Queda en el tintero, después de examinar el contexto legal y político, una comunidad indígena minoritaria que logró junto a sus otras comunidades que habitan un territorio, con una jurisdicción afín como la colombiana, aprovechar las

condiciones legales, y posicionar transacciones con las elites dominantes sin renunciar a su base de unión.

Es el interés que este estudio deje la inquietud a otros para ir a constatar si los marcos jurídico legales semejantes al colombiano tienen como fin cooptar las rebeldías y para lo cual pueden migrar de un Estado de derecho a un Estado social de derecho, y/o saltar de un Estado monocultural a un Estado pluricultural y multicultural, y/o pasar de los derechos individuales a los derechos colectivos.

Referencias

- Adam, M.D. (2003). *La mutilación genital femenina y sus posibles soluciones desde la perspectiva del derecho internacional privado*. España: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba.
- Alcina, J. (1988). El indigenismo en la actualidad. *Gazeta de Antropología*, 6. Recuperado de <http://www.gazeta-antropologia.es/?p=3784>
- ANT —Agencia Nacional de Tierras—. (2018). Documento de recomendaciones para la delimitación y titulación del resguardo de origen colonial Cañamomo y Lomapieta. Sentencia t-530 de 2016 - Grupo de expertos. Recuperado de <http://www.agenciadetierras.gov.co/wp-content/uploads/2018/08/Concepto-Grupo-de-Expertos.-Sentencia-T-530-de-2016-final.pdf>
- Appelbaum, N.P. (2003). Historias rivales: narrativas locales de raza, lugar y nación en Riosucio. *Fronteras de la Historia*, 8, 111-129.
- Appelbaum, N.P. (2011). Las parcialidades indígenas de Riosucio y Quinchía frente a la Ley 89 de 1890 (1890-1920). Recuperado de [http://academiacaldensedehistoria.blogspot.com/2011/07/las-parcialidades-indigenas-de-riosucio_14.html#:~:text=Las%20parcialidades%20ind%C3%ADgenas%20de%20Riosucio%20y%20Quinch%C3%ADa%20frente%20a%20la,de%201890%20\(1890%2D1920\)&text=A%20pesar%20de%20que%20la,Constituci%C3%B3n%20fue%20promulgada%20en%201991](http://academiacaldensedehistoria.blogspot.com/2011/07/las-parcialidades-indigenas-de-riosucio_14.html#:~:text=Las%20parcialidades%20ind%C3%ADgenas%20de%20Riosucio%20y%20Quinch%C3%ADa%20frente%20a%20la,de%201890%20(1890%2D1920)&text=A%20pesar%20de%20que%20la,Constituci%C3%B3n%20fue%20promulgada%20en%201991).
- Arango, R. y Sánchez, E. (1998). *Los Pueblos Indígenas de Colombia 1997*. Bogotá, Colombia: Departamento Nacional de Planeación, TM Editores.
- Beytía, P. (2012). Creatividad situada, contingencia y modernidad. Entrevista a Hans Joas. *Andamios*, 9(19), 361-389. Recuperado de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-00632012000200016
- Canales, M. (2006). *Metodologías de investigación social*. Santiago de Chile, Chile: Lom Ediciones. Recuperado de <https://imaginariosyrepresentaciones.files.wordpress.com/2015/08/canales-ceron-manuel-metodologias-de-la-investigacion-social.pdf>
- Caracol Radio. (2017, octubre 30). Comenzó la minga indígena en el Cauca. Recuperado de http://caracol.com.co/emisora/2017/10/30/popayan/1509368863_487073.html
- Cardona, A.M. (2013). *Kipará: símbolo de identidad y cultura Emberá*. Quibdó, Colombia: Instituto de Investigaciones Ambientales del Pacífico. Recuperado de <https://xdoc.mx/preview/sin-titulo-1-5c46273a99e03>
- Carmona, S.I. (1993). Los Emberá, gente de río, de selva y de montaña. En *Encrucijada de Colombia Amerindia*. Bogotá, Colombia: Instituto Colombiano de Antropología y Colcultura.
- CECOIN. (2008). *La Tierra contra la muerte. Conflictos territoriales de los pueblos indígenas en Colombia*. Colombia: Ediciones Anthropos. Recuperado de http://observatorioetnicocecoin.org.co/cecoin/files/Tierra_contra_la_muerte.pdf
- CEDAW. (1979). Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer. Recuperado de <https://www.ohchr.org/sp/professionalinterest/pages/cedaw.aspx>
- CENSAT. (2014, septiembre 10). Minería en el cerro sagrado Care Perro en Antioquia, Colombia. *Agua Viva*. Recuperado de <https://ejatlas.org/conflict/mineria-en-el-cerro-sagrado-care-perro-antioquia>
- CINEP. (2014). *Banco de datos de violencia política. Panorama de Derechos Humanos y Violencia Política en Colombia. Noche y Niebla*, 49. Recuperado de <https://www.nocheyniebla.org/wp-content/uploads/u1/49/Niebla49.pdf>

Colombia Informa. (2019, abril 7). Minga le ganó el pulso a Iván Duque. Recuperado de <http://www.colombiainforma.info/minga-le-gano-el-pulso-a-ivan-duque/>

Congreso de Colombia. (1890). Ley 89 de 1890. Recuperado de <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=4920>

Congreso de Colombia. (1958). Ley 81 de 1958. Recuperado de <http://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?id=1626670>

Congreso de Colombia. (1961). Ley 135 de 1961. Recuperado de <http://www.suin.gov.co/viewDocument.asp?id=1792699>

Congreso de Colombia. (1967). Ley 31 de 1967. Recuperado de <http://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?id=1587853>

Congreso de Colombia. (1991). Ley 21 de 1991. Recuperado de <http://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?ruta=Leyes/1577376>

Congreso de Colombia. (1993). Ley 70 de 1993. Recuperado de https://www.mininterior.gov.co/sites/default/files/30_ley_70_1993.pdf

Congreso de Colombia. (1994a). Ley 115 de Febrero 8 de 1994. Recuperado de https://www.mineducacion.gov.co/1621/articles-85906_archivo_pdf.pdf

Congreso de Colombia. (1994b). Ley 152 de 1994. Recuperado de http://www.secretariassenado.gov.co/senado/basedoc/ley_0152_1994.html

Congreso de Colombia. (1994c). Ley 160 de 1994. Recuperado de http://www.adr.gov.co/DocumentosJuridica/Ley%20160%20de%201994_LISTA_no.pdf

Congreso de Colombia. (1997). Ley 387 de 1997. Recuperado de http://www.mininterior.gov.co/sites/default/files/Gactv/Normatividad/ley_387_de_1997.pdf

Congreso de Colombia. (1998). Ley 434 de 1998. Recuperado de <http://www.altocomisionadoparalapaz.gov.co/construcion-paz/consejo-nacional-de-paz/Documentos%20compartidos/Ley-434-de-1998.pdf>

Congreso de Colombia. (2001a). Ley 649 de 2001. Recuperado de http://aprende.colombiaaprende.edu.co/sites/default/files/naspublic/ambientes_aprendi/repositorio/etnias/Ley%20649%20de%202001.pdf

Congreso de Colombia. (2001b). Ley 685 de 2001. Recuperado de https://www.minambiente.gov.co/images/normativa/leyes/2001/ley_0685_2001.pdf

Congreso de Colombia. (2001c). Ley 715 de Diciembre 21 de 2001. Recuperado de https://www.mineducacion.gov.co/1621/articles-86098_archivo_pdf.pdf

Congreso de Colombia. (2010). Ley 1381 de 2010. Recuperado de https://www.urosario.edu.co/jurisprudencia/catedra-viva-intercultural/Documentos/Ley_1381.pdf

Corte Constitucional. (1996). Sentencia T-349/96. Recuperado de <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/1996/T-349-96.htm>

Corte Constitucional. (1997). Sentencia SU-039/97. Recuperado de <https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/1997/SU039-97.htm>

Corte Constitucional. (1998a). Sentencia SU-510/98. Recuperado de <https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/1998/su510-98.htm>

Corte Constitucional. (1998b). Sentencia T-652/98. Recuperado de <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/1998/T-652-98.htm>

Corte Constitucional. (2004). Sentencia T-025/04. Recuperado de https://siic.mininterior.gov.co/sites/default/files/sentencia-t-025-04_0.pdf

Corte Constitucional. (2008). Auto 092/08. Recuperado de <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/autos/2008/a092-08.htm>

Corte Constitucional. (2009a). Auto 004/09. Recuperado de <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/autos/2009/a004-09.htm>

- Corte Constitucional. (2009b). Auto 005/09. Recuperado de <https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/autos/2009/a005-09.htm>
- Corte Constitucional. (2016a). Sentencia C-273/16. Recuperado de <http://www.corteconstitucional.gov.co/RELATORIA/2016/C-273-16.htm>
- Corte Constitucional. (2016b). Sentencia T-530. Recuperado de http://legal.legis.com.co/document/Index?obra=jurcol&document=jurcol_63dc12b809d941528a728e177e0233b2
- Correa, F. y Acero, S. (2013). Proyecciones del Instituto Indigenista de Colombia en la División de Asuntos Indígenas. Recuperado de http://www.interindi.net/es/archivos/Baukara3_10_CorreaAcero.pdf
- DANE —Departamento Administrativo Nacional de Estadística—. (2005a). *Censo General 2005*. Recuperado de <https://www.dane.gov.co/files/censos/libroCenso2005nacional.pdf>
- DANE —Departamento Administrativo Nacional de Estadística—. (2005b). La visibilización estadística de los grupos étnicos colombianos. Recuperado de https://www.dane.gov.co/files/censo2005/etnia/sys/visibilidad_estadistica_etnicos.pdf
- DANE —Departamento Administrativo Nacional de Estadística—. (2007). Colombia una nación multicolor. Recuperado de https://www.dane.gov.co/files/censo2005/etnia/sys/colombia_nacion.pdf
- DANE —Departamento Administrativo Nacional de Estadística—. (2018). Censo Nacional de Población y Vivienda 2018. Recuperado de www.dane.gov.co
- Declaración de las Mujeres Indígenas de Antioquia. (2012, agosto 23). Recuperado de <http://www.cric-colombia.org/porta/declaracion-de-las-mujeres-indigenas-de-antioquia/>
- Defensoría del Pueblo. (2016). 600 indígenas no tienen garantías para retornar a sus territorios. Recuperado de <http://www.defensoria.gov.co/es/nube/enlosmedios/4965/600-ind%C3%ADgenas-no-tienen-garant%C3%ADas-para-retornar-a-sus-territorios.htm>
- Departamento de Planeación de Antioquia. (2016). Resguardos indígenas de Antioquia. *Anuario Estadístico de Antioquia*. Recuperado de <http://www.antioquiadatos.gov.co/index.php/1-4-3-resguardos-indigenas-de-antioquia>
- Di Gregori, M.C. (2013). Creatividad y teoría de la acción: Hans Joas, recuperando a John Dewey. En: Memoria Académica, IX Jornadas de Investigación en Filosofía, La Plata, Argentina. Recuperado de http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.2903/ev.2903.pdf
- DNP —Departamento Nacional de Planeación—. (2017). Asignación especial del Sistema General de Participaciones para resguardos indígenas, una propuesta de distribución. Recuperado de <https://colaboracion.dnp.gov.co/CDT/Inversiones%20y%20finanzas%20pblicas/Documentos%20GFT/Bolet%C3%ADn%20resguardos%20ind%C3%ADgenas.pdf>
- Domínguez, G.E. (2010). *Reflexionar las relaciones de pareja entre hombres y mujeres en algunas historias del origen del pueblo Emberá Katío* (Tesis de grado). Departamento de Posgrados, Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia. Recuperado de http://bibliotecadigital.udea.edu.co/bitstream/10495/7091/1/GloriaDomínguez_2010_relacionesemberakatío.pdf
- Dorado, F. (2033, octubre 31). Las complejidades de la Minga Indígena y Popular. Recuperado de <https://www.alainet.org/es/active/68655>

- Duarte, C. (2017, agosto 2). Los conflictos territoriales y la urgencia de una Jurisdicción Agraria. *La silla vacía - La silla llena*. Recuperado de <http://lasillavacia.com/silla-llena/red-rural/historia/los-conflictos-territoriales-y-la-urgencia-de-una-jurisdiccion>
- Duica, W. (2012, noviembre 11). La ablación entre los Emberá. *Razón Pública*. Recuperado de <https://www.razonpublica.com/index.php/econom-y-sociedad-temas-29/3398-la-ablacion-entre-los-embera.html>
- EFE. (2015, febrero 5). Colombia, único país latinoamericano donde se da la ablación genital. *Diario El Espectador*. Recuperado de <https://www.elespectador.com/noticias/nacional/colombia-unico-pais-latinoamericano-donde-se-da-ablacio-articulo-542422>
- El Espectador. (2017, noviembre 2). Achiote, el éxito de un negocio natural. Recuperado de <https://www.elespectador.com/noticias/medio-ambiente/achiote-el-exito-de-un-negocio-natural-articulo-720980>
- El Espectador. (2018, diciembre 16). “Estamos durmiendo como marranos”: líder Emberá en Bogotá. Recuperado de <https://www.elespectador.com/noticias/nacional/estamos-durmiendo-como-marranos-lider-embera-en-bogota-articulo-829553>
- Escobar, C.A. (2019). *Memorias de la Masacre de la Rueda: identidad y luchas por la recuperación de la tierra en el Resguardo indígena de Cañamomo Lomapieta* (Tesis de grado). Maestría en Historia y Memoria, Universidad Nacional de la Plata, Argentina. Recuperado de http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/77837/Documento_completo.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- FARC-EP. (2013). 100 Propuestas Mínimas. Desarrollo rural y agrario para la democratización y la paz con justicia social de Colombia. Recuperado de <http://pazfarc-ep.org/marcoleon-calarca/item/1241-100-propuestas-minimas-primer-punto-agenda-habana-propuesta-farc-ep.html>
- Farfán, R. (1999). Ni acción ni sistema: el tercer modelo de acción de Hans Joas. *Sociológica*, 14(40), 35-63. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/3050/305026649003.pdf>
- Finkeros. (2015, febrero 2). Sostenibilidad en el Urabá es una realidad. Recuperado de <http://abc.finkeros.com/uso-sostenible-de-recursos-forestales-en-el-uraba-es-una-realidad/>
- Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer. (2005). *Riesgos para la seguridad de las mujeres en procesos de reinserción de excombatientes*. Recuperado de <https://www.humanas.org.co/archivos/riesgosparalaseguridaddelasmujeres.pdf>
- Gobernación de Caldas. (2004). Caracterización de los indígenas del departamento de Caldas. Gobernación de Caldas, Oficina de Asuntos Étnicos, Manizales.
- Gobierno Digital Colombia. (2017). Resguardos indígenas a nivel nacional, 2017. Recuperado de <https://www.datos.gov.co/Ordenamiento-Territorial/Resguardos-indigenas-a-Nivel-Nacional/d7se-6xhm/data>
- Gómez, C.A. (2016). “Carta de derechos” de la población desplazada. *Periódico El Pulso*, 91. Recuperado de <http://www.periodicoelpulso.com/ediciones-anteriores-2018/html/abr06/general/general-06.htm>
- González, L.M. (2016). *La Acción política no-violenta como respuesta al conflicto armado colombiano. Estudio de caso: indígenas del Cauca minga de 2008* (Tesis de grado). Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, Bogotá, Colombia. Recuperado de <http://repository.urosario.edu.co/bitstream/handle/10336/12530/1016043282-2016.pdf?sequence=1>

- Grupo de Memoria Histórica. (2014). *Mujeres y guerra. Víctimas y resistentes en el Caribe colombiano*. Bogotá, Colombia: Ediciones Semana. Recuperado de http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/informes-accesibles/mujeres-y-guerra-resumen_accesible.pdf
- Gutiérrez, C. (2008, noviembre 21). La minga libertadora. *El Espectador*. Recuperado de <https://www.elespectador.com/impreso/articuloimpreso92517-minga-libertadora>
- Guzmán, R. (2003, marzo 15). Lórica enterró al bocachico. *El Tiempo*. Recuperado de <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-1032822>
- Hernández, E. (2009). Resistencias para la paz en Colombia. Experiencias indígenas, afrodescendientes y campesinas. *Revista paz y conflictos*, 2, 117-135. Recuperado de https://www.ugr.es/~revpaz/tesinas/rpc_n2_2009_dea2.pdf
- Hernández, F.Y. (2015). *Ablación Genital Femenina (AGF): el Proyecto Emberá Wera y su efecto en la comunidad Emberá Chamí de los municipios de Mistrató y Pueblo Rico en Risaralda (2007-2014)* (Tesis de grado). Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, Facultad de Relaciones Internacionales, Bogotá, Colombia. Recuperado de <http://repository.urosario.edu.co/bitstream/handle/10336/12898/1094907881-2015.pdf?sequence=1>
- Hernández, J. (2003). Formas de acción colectiva contra la guerra en el movimiento indígena del suroccidente colombiano. *Revista Sociedad y Economía*, 5, 109-124. Recuperado de http://poligramas.univalle.edu.co/index.php/sociedad_y_economia/article/download/4159/6366/0
- Hoyos, J.J. (1994). *El oro y la sangre*. Bogotá, Colombia: Editorial Planeta.
- Iniciativas por la Salud Pública. (2012). *Avances y retos en los Sistemas de Salud Interculturales*. Cartilla No. 3. Universidad de Antioquia. Recuperado de <http://aprendeonline.udea.edu.co/revistas/index.php/fnsp/article/viewFile/17913/15391>
- Jaramillo, P. (2006). Kariburu: digresión ritual y posicionamiento político en el trabajo de curación entre los Emberá. *Universitas Humanísticas*, 63, 133-154. Recuperado de <http://www.scielo.org.co/pdf/unih/n63/n63a08.pdf>
- Joas, H. (1992). *Die Kreativität des Handelns*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Joas, H. (1998). El pragmatismo y la teoría de la sociedad. Recuperado de <https://core.ac.uk/download/pdf/38819189.pdf>
- Joas, H. (2004). *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*. Freiburg: Herder.
- Ladirekta.org. (2010, agosto 12). Oro en Colombia, despojo y guerra contra los pueblos. *Agencia Prensa Rural*. Recuperado de <https://prensarural.org/spip/spip.php?article4448>
- Lagos, Z.A. (2010). Zonas mineras indígenas y afrocolombianas. ¿Reconocimiento de un derecho o legitimación de una injusticia histórica? *Razón Pública*. Recuperado de <https://www.razonpublica.com/index.php/econom-y-sociedad-temas-29/1580-zonas-mineras-indigenas-y-afrocolombianas-ireconocimiento-de-un-derecho-o-legitimacion-de-una-injusticia-historica.html>
- Lameiras, M., Carrera, M.V. y Rodríguez, Y. (2013). *El clítoris y sus secretos*. Vigo, España: Universidad de Vigo. Recuperado de https://www.uvigo.gal/opencms/export/sites/uvigo/sites/default/uvigo/DOCUMENTOS/igualdade/EI_Clitoris_y_sus_secretos_definitiva_web.pdf
- Laurent, V. (2005). *Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia, 1990-1998: motivaciones, campos de acción e impactos*. Bogotá, Colombia: Imprenta Nacional de Colombia.

- LeGrand, C. (1988). *Colonización y protesta campesina en Colombia: 1850-1950*. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Lopera-Mesa, G.P. (2010). Territorios, identidades y jurisdicciones en disputa: la regulación de los derechos sobre la tierra en el resguardo Cañamomo-Lomaprieta. Recuperado de https://www.javeriana.edu.co/revistas/Facultad/sociales/humanistica/imagenes/revista/14f_03lopera.pdf
- MAIS. (2020). Historia. Recuperado de <https://www.mais.com.co/perfil/quienes-somos>
- Mariátegui, J. (1928). Aniversario y Balance. *Amauta*, 17.
- Maya, M., Muñetón, G. y Horbath, J.E. (2018). Conflicto armado y pobreza en Antioquia Colombia. *Apuntes CENES*, 37(65), 213-246. Recuperado de <https://revistas.uptc.edu.co/index.php/cenes/article/download/5460/6043/>
- Mejía, W. (2007). *Presencia Emberá en el Área Metropolitana Centro Occidente*. Pereira, Colombia: Fundación Cultural Germinado. Recuperado de http://observatorioetnicocecoin.org.co/cecoin/files/Presencia_embera.pdf
- Méndez, C.A. (1999). *Metodología: Guía para elaborar diseños de investigación en ciencias económicas, contables y administrativas* (2ª ed.). Bogotá, Colombia: McGraw-Hill.
- Ministerio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial. (2005). Primer Foro Nacional de Salud de los Pueblos Indígenas. Recuperado de <https://www.ministeriodesalud.go.cr/ops/documentos/Presentacion%20Foro%20Costa%20Rica.pdf>
- Ministerio de Cultura. (2013a). Diversidad Cultural. Recuperado de <http://www.mincultura.gov.co/areas/poblaciones/publicaciones/Documents/Cartilla%20Diversidad%20Cultural.pdf>
- Ministerio de Cultura. (2013b). Diversidad lingüística en Colombia: muchas voces, resistencia cultural y agenda de nación. Recuperado de <https://www.mincultura.gov.co/areas/poblaciones/noticias/Documents/Dossier%20Representaci%C3%B3n%20Colombia%20Smithsonian%20Folklife%20Festival.pdf>
- Ministerio de Cultura. (s.f.). Embera. Recuperado de <https://www.mincultura.gov.co/areas/poblaciones/APP-de-lenguas-nativas/Documents/Embera.pdf>
- Ministerio de Cultura. (s.f.). Emberá Chamí. Recuperado de <http://observatorioetnicocecoin.org.co/cecoin/files/Caracterizaci%C3%B3n%20del%20pueblo%20Embera%20Cham%C3%AD.pdf>
- Ministerio de Cultura. (s.f.). Emberá-Dóbidá. Gente de río. Recuperado de <http://www.mincultura.gov.co/prensa/noticias/Documents/Poblaciones/PUEBLO%20EMBERA-D%C3%93BIDA.pdf>
- Ministerio del Interior y de Justicia. (2009). Decreto número 2941 de 2009. Recuperado de <https://diario-oficial.vlex.com.co/vid/modificada-cultural-naturaleza-inmaterial-63601023>
- Montoya, S. (2003). *El Carnaval de Riosucio (Caldas): Representación y Transformación de Identidades*. Medellín, Colombia: Universidad de Antioquia.
- Mora, N.A. (2015). *Los derechos de los pueblos indígenas en el Ecuador. Transformaciones sociales y políticas* (Tesis Doctoral). Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, España. Recuperado de <https://rio.upo.es/xmlui/bitstream/handle/10433/6985/mora-navarro-tesis16.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- MPC —Mesa Permanente de Concertación con los Pueblos y Organizaciones Indígenas—. (2019). Cuándo y desde cuándo. Recuperado de <https://mpcindigena.org/la-mpc/cuando-y-desde-cuando>
- Municipio de Frontino. (s.f.). Nuestro municipio. Recuperado de <http://www.frontino-antioquia.gov.co/municipio/nuestro-municipio>

- Muñoz, L.M. (2011, enero 24). El proyecto minero Mandé Norte y la Sentencia T-769 de 2009: Perspectivas jurídicas del fallo. *Grupo Semillas*. Recuperado de <http://www.semillas.org.co/es/el-proyecto-minero-mand-norte-y-la-sentencia-t-769-de-2009-perspectivas-juridicas-del-fallo>
- Observatorio por la Autonomía y los Derechos de los Pueblos Indígenas en Colombia. (s.f.). Emberá Chamí.
- OCA (Observatorio de Conflictos Ambientales) e IDEA (Instituto de Estudios Ambientales). (2017a, febrero 9). Hidroeléctrica Urrá I-II - Emberá Katíos-ASPROCIG - Córdoba. Detalles del Proyecto. Recuperado de https://conflictos-ambientales.net/oca_bd/media_references/download/1544
- OCA (Observatorio de Conflictos Ambientales) e IDEA (Instituto de Estudios Ambientales). (2017b, febrero 27). Hidroeléctrica Urrá I-II - Embera Katíos-ASPROCIG - Córdoba. Análisis Dinámicas de Actores y Acciones. Recuperado de http://oca.unal.edu.co/docs/Urra/ActAcc_Urra_04072017.pdf
- OIT. (1957). Convenio OIT 107. Recuperado de <http://www.urosario.edu.co/jurisprudencia/catedra-viva-intercultural/Documentos/CONVENIO-OIT-107.pdf>
- OIT. (1989). Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes. Recuperado de http://www.cdi.gob.mx/transparencia/convenio169_oit.pdf
- Olsen, V. (2008). Marco legal para los derechos de los pueblos indígenas de Colombia.
- ONIC. (2012, mayo 16). Mujeres indígenas, víctimas invisibles del conflicto armado en Colombia. Recuperado de <http://www.oidhaco.org/uploaded/content/article/810895465.pdf>
- ONIC. (2018, octubre 14). Más pueblos indígenas se suman a la Minga Nacional de Resistencia Social y Popular. Recuperado de <http://www.derechos.org/nizkor/colombia/doc/minga.html>
- ONIC. (2019a, marzo 27). LLAMAMIENTO: Minga nacional por la defensa de la vida, los territorios y la paz. Recuperado de <https://www.onic.org.co/comunicados-onic/2884-llamamiento-minga>
- ONIC. (2019b, noviembre 29). Sobre nosotros. Recuperado de <https://www.onic.org.co/noticias/2-sin-categoria/1032-sobre-nosotros>
- ONIC. (2020). Nasa. Recuperado de <https://www.onic.org.co/pueblos/2095-nasa>
- ONIC. (s.f.). Emberá Chamí. Recuperado de <http://www.onic.org.co/pueblos/1095-embera-chami>
- Pastoral Social Caritas Colombiana. (2012). *Indígenas Emberá Katío del Alto San Jorge. ¡Entre la crisis y la lucha por la inclusión!* Recuperado de <http://caritascolombiana.org/wp-content/uploads/2016/04/Documento-Caso-EMBERA.pdf>
- Pineda, R. (2002). Estado y pueblos indígenas en el siglo XIX. *Credencial Historia*, 146. Recuperado de <https://www.banrepcultural.org/biblioteca-virtual/credencial-historia/numero-146/estado-y-pueblos-indigenas-en-el-siglo-xix>
- Plan de Salvaguarda Emberá Capítulo Antioquia. (s.f.). Recuperado de [http://observatorioetnococecoin.org.co/cecoin/files/P_S%20Ember%C3%A1%20\(OI A\).pdf](http://observatorioetnococecoin.org.co/cecoin/files/P_S%20Ember%C3%A1%20(OI A).pdf)
- Plan de vida: cabildos mayores río Verde y río Sinú. (2007). Recuperado de https://siic.mininterior.gov.co/sites/default/files/plan_de_vida_del_pueblo_embera_del_alto_sinu.pdf
- Presidencia de Colombia. (1993). Decreto 1088 de 1993. Recuperado de http://www.secretariassenado.gov.co/senado/basedoc/decreto_1088_1993.html
- Presidencia de Colombia. (1995a). Decreto 804 de 1995. Recuperado de https://www.mineducacion.gov.co/1759/articles-103494_archivo_pdf.pdf

- Presidencia de Colombia. (1995b). Decreto 1745 de 1995. Recuperado de <https://www.minagricultura.gov.co/Normatividad/Decretos/Decreto%20No.%201745%20de1995.pdf>
- Presidencia de Colombia. (1995c). Decreto 2164 de 1995. Recuperado de https://www.mininterior.gov.co/sites/default/files/1_decreto_2164_de_1995.pdf
- Presidencia de Colombia. (1995d). Decreto 2249 de 1995. Por el cual se conforma la Comisión Pedagógica de Comunidades Negras de que trata el artículo 42 de la Ley 70 de 1993. Recuperado de https://www.mineduacion.gov.co/1759/articles-104263_archivo_pdf.pdf
- Presidencia de Colombia. (1996a). Decreto 1396 de 1996. Recuperado de <http://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?ruta=Decretos/1279395>
- Presidencia de Colombia. (1996b). Decreto 1397 de 1996. Recuperado de http://www.observatorioetnicocecoin.org.co/cecoin/files/Decreto_1397_1996.pdf
- Presidencia de Colombia. (1998a). Decreto 1122 de 1998. Recuperado de https://www.mineduacion.gov.co/1621/articles-86201_archivo_pdf.pdf
- Presidencia de Colombia. (1998b). Decreto 1320 de 1998. Recuperado de https://www.mininterior.gov.co/sites/default/files/co-decreto-1320-98-consulta-previa-indigenas-_2.pdf
- Presidencia de Colombia. (1988c). Decreto 2655 de 1988. Recuperado de <http://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?id=1803371>
- Presidencia de Colombia. (1999). Decreto 982 de 1999. Recuperado de <http://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2008/6528.pdf?file=fileadmin/Documentos/BDL/2008/6528>
- Presidencia de Colombia. (2007). Decreto 4181 de 2007. Recuperado de http://www.urosario.edu.co/jurisprudencia/catedra-viva-intercultural/Documentos/Decreto_4181_de_2007.pdf
- Primer Encuentro de Mujeres Indígenas en Resistencia por la Pervivencia y Autonomía de los Pueblos. (2011). *Tejiendo la memoria y la palabra*. Caloto, Cauca, junio 21-24 de 2011. Recuperado de <http://codacop.org.co/images/stories/pdf/encuentromujeracin.pdf>
- Pueblos Originarios. (s.f.). Pintura facial y corporal Emberá. Recuperado de <https://pueblosoriginarios.com/sur/caribe/embera/pintura.html>
- Pulido, M. (2015). *Intervención Institucional en la comunidad Emberá Chamí: bajo la lupa crítica de la acción sin daño* (Tesis de grado). Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia. Recuperado de <http://bivipas.unal.edu.co/bitstream/123456789/721/1/TrabajoFinalMarisolPulido.pdf>
- Quigua, D. y Murillo, D. (2020, enero 22). Una espiral de violencias que no cesa para el pueblo Emberá Chamí: El caso del Resguardo Cañamomo Lomapieta. Recuperado de <https://www.dejusticia.org/column/un-espiral-de-violencias-que-no-cesa-para-el-pueblo-embera-chami-el-caso-del-resguardo-canamomo-lomapieta/>
- Redacción Paz. (2017, octubre 24). Lío cocalero, agravado por tensión entre campesinos, afros e indígenas. Diario *El Tiempo*. Recuperado de <https://www.eltiempo.com/politica/proceso-de-paz/tension-entre-campesinos-indigenas-y-afros-detras-del-lío-cocalero-en-el-pais-144508>
- Resguardo La Montaña. (s.f.). Resguardo de indígenas Nuestra Señora de la Candelaria. Recuperado de <https://sites.google.com/site/resguardolamontana/>
- Sánchez, E. (2003). *Los pueblos indígenas en Colombia. Derechos, políticas y desafíos*. Bogotá, D.C., Colombia: UNICEF.
- Semana. (2011, abril 6). La olla podrida de Ingeominas. *Revista Semana*. Recuperado de <https://www.semana.com/nacion/articulo/la-olla-podrida-ingeominas/240874-3>

- Semana Sostenible. (2017, enero 20). La jagua: un ejemplo para el manejo de recursos genéticos. *Revista Semana*. Recuperado de <https://sostenibilidad.semana.com/medio-ambiente/multimedia/la-jagua-una-historia-ejemplar/36884>
- Serrano, C. (2016). *Defender el territorio es construir paz. La experiencia de los pueblos indígenas del Alto San Jorge en Córdoba*. Bogotá, Colombia: Ed. Gente Nueva. Recuperado de http://viva.org.co/cajavirtual/svc0545/pdfs/Anexo_2.pdf
- SJR. (2017, septiembre 24). Proceso de Retorno de las Comunidades Indígenas Wounaan. Chachajo, Chamapuro y Unión Agua Clara. Informe temático / 2016. Recuperado de https://issuu.com/codhes/docs/internas_sjr__1_
- Soto, J. (2013). *Los Consejos de Paz y su posible papel en el posconflicto. Mapeo Nacional 2015*. Recuperado de <http://www.ideaspaz.org/especiales/consejos-paz/descargas/informe-consejos-de-paz.pdf>
- Stavenhagen, R. (1992). Los derechos indígenas: algunos problemas conceptuales. *Revista IIDH*, 15, 123-143. Recuperado de <http://www.museo-etnografico.com/pdf/puntodefuga/170111stavenhagen.pdf>
- Tarrow, S. (1997). *El poder en movimiento: Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Tokopedia. (s.f.). Achiote. Recuperado de <https://www.tokopedia.com/haqiqimirza/achiote>
- Trujillo, L.F. (2012, agosto 12). El nuevo Código de Minas: ¿Qué podemos esperar? *Razón Pública*. Recuperado de <https://www.razonpublica.com/index.php/econom-y-sociedad-temas-29/3154-el-nuevo-codigo-de-minas-ique-podemos-esperar.html>
- Ulloa, E.A. (1992a). *Kipará. Dibujo y Pintura dos formas Emberá de representar el mundo*. Bogotá, Colombia; Universidad Nacional de Colombia. Recuperado de https://www.researchgate.net/publication/311855890_Kipara_Dibujo_y_Pintura_dos_formas_embera_de_representar_el_mundo/download
- Ulloa, E.A. (1992b). Los Emberá. En *Geografía Humana de Colombia, Tomo IX*. Bogotá, Colombia: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- UNFPA/ICBF. (2015). *Escuela de Derechos Módulo II. Mujeres y cultura. Los derechos de las mujeres indígenas*. En el marco del convenio de cooperación N° 1378 de 2015, suscrito entre el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF) y el Fondo de Población de Naciones Unidas.
- UNFPA/ICBF/ONIC. (2013). *Memorias: Cumbre de Autoridades del Estado, Indígenas y no Indígenas. La cultura debe generar vida, no muerte*. Octubre 5 de 2012. Colombia: Impresión, Legis S.A.
- UNHCR/ACNUR. (2009). Violencia de género y mujeres desplazadas. Recuperado de https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/RefugiadosAmericas/Colombia/Violencia_de_genero_y_mujeres_desplazadas.pdf
- UNHCR/ACNUR. (2011). Comunidades Indígenas. Arhuaco. Recuperado de https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/Pueblos_indigenas/2011/Comunidades_indigenas_en_Colombia_-_ACNUR_2011.pdf
- Universidad EIA. (2020). Catálogo virtual de flora del Valle de Aburrá. *Genipa americana*. Recuperado de (<https://catalogofloravalleaburra.eia.edu.co/species/92>)
- UPME. (2012). *Plan Nacional de Desarrollo Minero al 2014. Sector minero de cara a la sociedad*. Recuperado de <http://www1.upme.gov.co/simco/PlaneacionSector/Documents/PNDM2014.pdf>
- Urna de Cristal. (2015, enero 27). ¿Qué le preguntarías al Gobierno sobre la gestión en tu región? Gobierno de Colombia. Recuperado de <https://www.urnadecristal.gov.co/pregunta/porqu-gobierno-no-reglamenta-capitulo-6-y-7-de-ley-70-de-1993-eso-ayudaria-en-soluci-n-de>
- Urrá S.A. E.S.P. (s.f.). Descripción Técnica. Recuperado de <http://urra.com.co/site/descripcion-tecnica/>

- Vallejos, G. (1999). Peirce. Pragmatismo, semiótica y realismo. *Cinta de Moebio*, 5, 14-28. Recuperado de <https://www.moebio.uchile.cl/05/peirce.html>
- Vasco, L.G. (s.f.). Embera. Recuperado de <http://www.luguiva.net/articulos/detalle.aspx?id=87>
- Verdad Abierta. (2014, abril 8). El oro, la maldición del territorio Emberá en Chocó. Recuperado de <https://verdadabierta.com/el-oro-la-maldicion-del-territorio-embera-en-choco/>
- Vía Plural. (2009). *Informe final. Identificación y caracterización socioeconómica, cultural y nutricional del observatorio de la situación de los niños, niñas y de las familias Emberá en Bogotá*. Bogotá, Colombia: Instituto Colombiano de Bienestar Familiar - Vía Plural.
- Viajar en Verano. (2018, enero 24). Frontino (Antioquia). Recuperado de <https://www.viajarenverano.com/frontino-antioquia/>
- Villarraga, A. (2012). La resistencia indígena: opción de paz. Recuperado de http://viva.org.co/cajavirtual/svc0320/pdfs/articulo498_320.pdf
- Yapa, K.S.A. (s.f.). El asesinato ceremonial del Río Sinú. Recuperado de <http://kyapa.tripod.com/urra/asesinatoceremonial.htm>
- Zuluaga, V. (1991). *Dioses, demonios y brujos de la comunidad indígena Chamí*. Pereira, Colombia: Gráficas Olímpica.
- Zuluaga, V. (1994). *Vida, pasión y muerte de los indígenas de Caldas y Risaralda*. Pereira, Colombia: Universidad Tecnológica de Pereira.

Anexo

ENTREVISTA

1. Conocimiento de la legislación internacional indígena.
 - 1.1. Considera que conoce a fondo la legislación indígena internacional.
 - 1.2. Piensa que la legislación internacional indígena es muy importante para el pueblo Emberá.
 - 1.3. Siempre se apoya en alguna ley internacional para resolver problemas que afectan a la comunidad.
 - 1.4. Cree que acudir a la legislación internacional es un camino muy efectivo para resolver los problemas que afectan a la comunidad.
 - 1.5. Siempre recibe el apoyo de organizaciones internacionales cuando hay problemas en la comunidad.
2. Conocimiento sobre la legislación nacional indígena.
 - 2.1. Considera que conoce a fondo la legislación indígena nacional.
 - 2.2. Piensa que la legislación indígena nacional es muy importante para el pueblo Emberá.
 - 2.3. Siempre se apoya en alguna ley nacional para resolver problemas que afectan a la comunidad.
 - 2.4. Cree que acudir a las leyes nacionales es un camino muy efectivo para resolver los problemas que afectan a la comunidad.
 - 2.5. Siempre recibe el apoyo de organizaciones nacionales cuando hay problemas en la comunidad.
3. Relación entre el gobierno municipal y los resguardos.
 - 3.1. Siempre participa activamente en la elección de los alcaldes municipales.
 - 3.2. La alcaldía es muy importante para ayudar a solucionar los problemas que se presentan en los resguardos.
 - 3.3. Siempre utiliza la administración municipal para resolver asuntos relacionados con su resguardo.
 - 3.4. La respuesta del alcalde o de sus funcionarios siempre es rápida y efectiva.

- 3.5. Considera que para el resguardo hay una gran diferencia entre un alcalde indígena y un alcalde no indígena.
- 3.6. La relación entre el alcalde y el gobernador del resguardo es excelente.
- 4. Relación entre el gobierno regional y los resguardos.
 - 4.1. Siempre participa activamente en las elecciones para Gobernador del departamento de Caldas.
 - 4.2. La gobernación es muy importante para ayudar a solucionar los problemas del resguardo.
 - 4.3. Siempre acude a la administración departamental, o al gobernador para resolver asuntos relacionados con el resguardo.
 - 4.4. La respuesta del gobernador o de sus funcionarios, siempre es rápida y efectiva.
 - 4.5. La relación entre el gobernador del cabildo y el gobernador del departamento es excelente.
 - 4.6. La creación del CRIDEC ha sido lo mejor para el resguardo.
- 5. Conocimiento histórico de las gestas indígenas.
 - 5.1. Conoce a fondo los enfrentamientos que se han dado para enfrentar la construcción de las represas y las concesiones mineras.
 - 5.2. Los resultados de esos enfrentamientos fueron muy buenos para las comunidades indígenas.
 - 5.3. El prestigio de los líderes creció después de estos enfrentamientos.
 - 5.4. La muerte en esos enfrentamientos de algunos hermanos indígenas era necesaria.
 - 5.5. Lo ganado en las confrontaciones directa, compensa lo perdido.
 - 5.6. Cree que acudiendo a las leyes se hubiera podido lograr más, con menos esfuerzo.